

I brytningen mellom hedendom og kristendom

Gudsbildet i Boethius' *Filosofiens trøst*

Carl Müller Frøland

Masteroppgave i idéhistorie

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Oslo

14. november 2011

I brytningen mellom hedendom og kristendom

Gudsbildet i Boethius' *Filosofiens trøst*

Carl Müller Frøland

Masteroppgave i idéhistorie

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Oslo

14. november 2011

Forord

I arbeidet med oppgaven har jeg først og fremst hatt glede av min veileder, Reidar Aasgaard. Han har satt av rikelig med tid – langt utover det som har vært påkrevet – til å hjelpe meg med å få oppgaven i ”havn”, for å bruke en metafor Boethius nok ville ha nikket gjenkjennende til. Jeg er takknemlig for alle de faglige diskusjonene jeg har fått ha med Aasgaard om *Filosofiens trøst* og selve prosjektet, samt senantikkens fascinerende landskap.

Carl Müller Frøland
Oslo, 14. november 2011

Sammendrag

Denne oppgaven handler om gudsbildet i Boethius' *Filosofiens trøst*, et verk skrevet tidlig på 500-tallet e.Kr. Verket har en spesiell tilblivelseshistorie, siden det ble skrevet mens forfatteren satt i fengsel og ventet på sin dødsdom. Boethius forteller at Filosofia, en gudinneaktig skikkelse, åpenbarer seg for ham i fengselet. Hun innleder en samtale med ham, som vil vare nesten hele resten av verket, hvor en rekke sentrale filosofiske spørsmål diskuteres. Ikke minst kommer Gud, hans natur og virkemåte, til å spille en viktig rolle utover i denne diskusjonen.

Jeg mener at Boethius har skrevet et verk som ikke bare ”filosofisk”, i ordets moderne forstand, men også spesifikt ”religiøst”. Verkets religiøse karakter er uensartet, noe gudsbildet som gradvis utpensles i løpet av den lange samtalen mellom Filosofia og hennes samtalepartner, tydelig illustrerer. Litt etter litt sørger hun for at Boethius forstår skjebnens tilsynelatende meningsløse omskiftelser og får innsikt i hvordan verden dypest sett er strukturert, som en harmonisk helhet opprettholdt av sin skaper, den transcendent Gud.

Gud antar tydelig antropomorfe trekk: Han skildres ikke bare som et upersonlig prinsipp som styrer verden, men også som en god og rettferdig himmelkonge, en kjærlig allfader som sørger for at alt det skapte i sin opphavslengsel kan vende tilbake til ham. I menneskets tilfelle dreier det seg om sjelens oppstigning til sitt himmelske fedreland hvor mennesket finner hvile og lykksalighet.

Jeg mener å ha identifisert to hovedaspekter ved Boethius' gudsbilde. På den ene side fremstilles Gud som et upersonlig prinsipp, en abstrakt kraft som sikrer verdens lovmessige orden. På den annen side beskrives han som en personlig Gud som på tross av sin transcendent natur har en spesiell relasjon til sitt skaperverk, tydeligst illustrert ved mennesket: Gud er ikke bare verdens skaper og opprettholder, men også dens forløser. Det er ved mentalt å knytte seg til Gud som tilværelsens transcendent, urokkelige sentrum at Boethius endelig synes å finne sin etterlengtede trøst.

Etter å ha sammenlignet dette gudsbildet med det man finner hos to hedenske tenkere, nyplatonikerne Plotin og Proklos, og en kristen tenker, Augustin, er min konklusjon at det gudsbildet hos Boethius i sin kompleksitet hverken bør regnes som rent hedensk eller kristent. Det fremstår snarere som en personlig syntese av sentrale aspekter ved hedensk-nyplatonisk og augustinsk-kristne gudsforestillinger.

Innhold

I Boethius og *Filosofiens trøst*: 11

Tema

Presentasjon av Boethius

Forskningshistorisk gjennomgang

Karakteristiske trekk ved *Filosofiens trøst*

Problemstilling

II Gudsbildet hos Boethius: 23

Narrativ og tematisk gjennomgang

Bok I: Gud som upersonlig kraft

Bok II: Kjærlighetens kosmiske makt

Bok III: En både upersonlig og personlig Gud

Bok IV: Guds antropomorfe karakter

Bok V: Guds transcendent natur

Tematisk gjennomgang

Gudsbildets kosmologiske og soteriologiske aspekt

III Gudsbildet hos Plotin: 39

Den idéhistoriske kontekst for Plotins tenkning

Grunntrekk ved Plotins tenkning

Det Énes vesen: Spenningen mellom negativ og positiv teologi

Det Éne som bevirkende årsak

Det Éne som final årsak

Det Énes relasjon til mennesket: Et teistisk gudsbilde?

Gudsbildet hos Plotin og Boethius

IV Gudsbildet hos Proklos: 53

Den idéhistoriske kontekst for Proklos' tenkning

Grunntrekk ved Proklos' tenkning

Gudsbildet hos Proklos

Guddommens relasjon til mennesket: To typer forening

Gudsbildet hos Boethius og Proklos

V Gudsbildet hos Augustin: 65

Den idéhistoriske kontekst for Augustins tenkning

Grunntrekk ved Augustins tenkning

Gudsbildet hos Augustin

Guds relasjon til mennesket: Hjemkomsten til Faderen

Gudsbildet hos Augustin og Boethius

VI Et gudsbilde i brytningen mellom hedendom og kristendom: 83

I spenningen mellom nyplatonisme og augustinisme

Filosofias vesen og funksjon

Den soteriologiske orientering

Naturalisme og teisme

En hedensk eller kristen Gud?

Bibliografi: 97

Boethius og *Filosofiens trøst*

Tema

Temaet for denne oppgaven er gudsbildet i *Filosofiens trøst* (*De consolazione Philosophiae*) av Boethius, et verk skrevet i 524 eller 525 e.Kr. Dette verket ble til i fengsel mens forfatteren ventet på å bli henrettet. Det inntar en spesiell plass i idéhistorien, både på grunn av sin biografiske kontekst og sin genremessige kompleksitet. Det dreier seg om en delvis selvbiografisk, delvis rent litterær tekst, med et sterkt preg av både filosofisk diskusjon og hymnisk religiøsitet. Boethius skildrer seg selv i fengsel, sorgtung og bitter over sin skjebne, da han plutselig får besøk av en overmenneskelig kvinneskikkelse, Filosofia. Hun innleder en dypsindig samtale med ham om hans livssituasjon og hjelper ham til å finne mening i det som har hendt ham, gjennom en trinnvis undersøkelse av en rekke sentrale filosofiske spørsmål. I løpet av samtalen, som delvis avbrytes av dikt lagt i både Boethius' og Filosofias munn, utpenses et gudsbilde som i økende grad får betydning for Boethius' livsinnstilling. Verket kulminerer med at Boethius i taushet lytter til Filosofias beskrivelse av Gud, hans natur og forhold til verden.

Det hersker stor uenighet blant forskerne om hva denne kulminasjonen egentlig munner ut i, og mer allment hva slags tekst det faktisk dreier seg om. Nettopp gudsbildet kan fungere som forklaringsnøkkel her: Hva kjennetegner Boethius' Gud? Rent tidsmessig kan man si at Boethius står i brytningen mellom to epoker, senantikken og middelalderen. Viktigere i denne forbindelse er det idéhistoriske faktum at Boethius befinner seg i brytningen mellom hedensk og kristen tenkning, henholdsvis hedensk nyplatonisme og augustinsk teologi som utgjør to dominerende tradisjoner på denne tiden. Det er derfor fruktbart å foreta en sammenligning mellom Boethius og disse to tankeretningene – nyplatonisme og augustinisme – for å gi et svar på følgende viktige spørsmål: Er Boethius' gudsbilde egentlig hedensk eller kristent? Eller representerer det en spesiell kombinasjon av disse to tradisjonene? Dette temaet er usedvanlig komplekst, noe en forskningshistorisk gjennomgang vil vise.

Forskere har i ulik grad betonet verkets *religiøse* karakter; enkelte synes å betrakte det som en rent *filosofisk* tekst. Termer som ”religiøs” og ”filosofisk” er langt fra uproblematisk å anvende på senantikt materiale, siden begrepene de viser til, ikke helt samsvarer med den

senantikke forståelsen av termene. I denne perioden var det vi i dag gjerne oppfatter som ”religion” og ”filosofi”, vevet tett sammen, til dels som helt integrerte komponenter i ett og samme tankesystem. Både i hedensk/nyplatonisk og kristent/augustinsk tilfelle kan man observere en slik sammenvevning. I denne oppgaven legger jeg til grunn følgende premiss med tanke på den ”moderne” forståelsen av disse termene: *Filosofiens trøst* er ikke bare en typisk filosofisk, men også en utpreget religiøs tekst. Dette premisset sannsynliggjøres av verkets helt spesielle tilblivelseskontekst: Under skrivingen befinner Boethius seg i en dramatisk livssituasjon, der han sitter fengslet og dømt til døden. Jeg vil hevde at det i et *eksistenspsykologisk* perspektiv er rimelig å anta at hans religiøse overbevisning får betydning for ham i denne situasjonen, og at denne overbevisningen, på et eller annet vis, kommer til uttrykk i den teksten han skriver – en tekst som er utformet som et trøsteskrift for ham selv.

Enkelte forskere har hevdet at teksten bør betraktes som ren fiksjon, uten noen nevneverdig selvbiografisk dimensjon; dermed kan ikke teksten leses som uttrykk for en religiøs overbevisning. Jeg vil snarere hevde at teksten, som i første bok rommer udiskutabelt selvbiografisk informasjon, i sin helhet bør forstås som noe mer enn fiksjon. På tross av sin delvis skjønnlitterære form oppfatter jeg Boethius’ siste verk som en utpreget *personlig* tekst: Det dreier seg i mine øyne om et eksistensielt dokument fra et menneske som befinner seg i en helt spesiell livssituasjon, en situasjon som stimulerer til eksistensielt alvor og søken etter mening (og trøst, noe verket tittel antyder) fremfor en mer sorgløs beskjeftigelse med å skape rent fiktiv litteratur.¹ Det bør i denne sammenheng fremheves at det handler om en sterkt *situasjonsbestemt* tekst, nært knyttet til en spesiell livssituasjon og en viss type spørsmål som springer ut av denne; likevel kan man observere en tydelig bevegelse i løpet av annen halvdel av teksten fra det partikulære, situasjonsbetingede til det universelle, tidløst religiøse. Alt i alt bør verket betraktes som uttrykk for forfatterens egen mentale horisont, inkludert den religiøse overbevisning han hadde i sin siste livsfase.

Presentasjon av Boethius

Anicius Manlius Severinus Boethius levde fra 475/480 til 524/525. Han tilhørte det romerske aristokrati, en familie med lang tradisjon for å inneha høye stillinger i det romerske statssystemet. Boethius var selv meget fremgangsrik politisk sett. Han ble tidlig konsul og ble etter relativt kort tid førsteminister under kong Theoderik, østgoteren som på det tidspunktet hersket i vestromerriket. Den politiske karrieren ble imidlertid brått avbrutt da Boethius ble

¹ Denne oppfatningen er selvsagt subjektiv; den representerer kun hva jeg selv finner plausibelt i et allment psykologisk perspektiv, uavhengig av hvilken idéhistorisk barriere som måtte skille et senantikt menneske som Boethius fra mennesker i andre epoker.

anklaget for høyforræderi, ved angivelig å ha deltatt i en sammensvergelse som involverte Senatet og den østromerske keiseren, mot Theoderik. Boethius ble satt i fengsel i Pavia, nektet tradisjonell rettergang og dømt til døden. Det var i fengselscellen at han skrev sitt siste verk, *Filosofiens trøst*, som både har selvbiografiske trekk og i sin generelle tematikk gjenspeiler forfatterens spesielle livssituasjon. Boethius hadde sannsynligvis ikke tilgang til noen bøker i fengselet, noe som gjør hans lærdomsrike verk imponerende: Han har åpenbart måttet bygge på egen hukommelse når det gjelder all filosofi og litteratur han henviser til og delvis benytter på kreativt vis.

Da Boethius ble satt i fengsel, hadde han forøvrig et betydelig forfatterskap bak seg, bestående av både filosofiske og teologiske verker. Foruten flere avhandlinger om kristen teologi, som behandlet blant annet kjetterske retninger og treenighetsspørsmålet, hadde han oversatt og kommentert klassisk gresk filosofi, spesielt Aristoteles. Som han selv påpeker, hadde han et prosjekt om å oversette alt av både Aristoteles og Platon for å kunne vise hvordan de to store filosofenes tenkning dypest sett harmonerte med hverandre.² Med sitt forfatterskap og de interesser dette reflekterer, står Boethius med andre ord både i en kristen-teologisk og hedensk-filosofisk tradisjon. Nettopp denne kombinasjonen av preferanser utgjør et viktig bakteppe for *Filosofiens trøst* og det gudsbilde som der kommer til uttrykk.

Forskningshistorisk gjennomgang

Som hans teologiske traktater gir inntrykk av, bekjente Boethius seg i sitt tidligere liv til kristendommen.³ Er også hans siste verk uttrykk for kristen tro? Hans siste verk rommer ingen eksplisitt kristne elementer: Her forekommer ingen kristne dogmer eller spesifikt kristne forestillinger, ingen direkte sitater fra eller klare henvisninger til Bibelen eller annen kristen litteratur.⁴ Dermed blir fraværet av tydelige tegn på kristen tro ekstra påfallende: Skjenket virkelig ikke hans tidligere kristne overbevisning ham trøst i hans siste livsfase? En rekke Boethius-forskere har forsøkt å gi en plausibel forklaring på nettopp dette paradokset. Med tanke på de foreslåtte løsningene på ovennevnte ”kristendomsproblem” kan man, ved å følge en moderne forsker som John Marenbons klassifikasjon, dele forskerne i tre typer:

² Henry Chadwick, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford: Clarendon 1981:124.

³ Ifølge Chadwick inneholder *Den katolske tro (De fide catholica)* en ”emotionally charged confession of faith cast in terms of high Augustinianism” (*Boethius*: 248).

⁴ Den eneste bibelhenvisen flertallet av dagens forskere er enige om forekommer, er til det apokryfe skriftet *Visdommens bok* (jfr III.12.63-64). Dette skriftet fra hellenistisk jødedom er uttrykk for såkalt naturlig teologi, en type gudsinnsett som ikke bygger på åpenbaring, men fornuft.

Hellenister, augustinister og kristianister.⁵ Kort fortalt dreier det seg om forskere som betrakter teksten som uttrykk for enten kristen tro, gresk (men vanligvis kristendomskompatibel) filosofi eller en kombinasjon, i form av den typen platonisme den unge Augustin bekjente seg til. Selv om Marenbons inndeling er noe grovmasket, kan den tjene som utgangspunkt for en fremstilling av forskningen på dette feltet.

Hellenistene understreker den avgjørende betydningen gresk filosofi har hatt for Boethius' verk. En fremtredende hellenist er Pierre Courcelle som i 1967 leverer en grundig analyse av *Filosofiens trøst* både i opphavs- og virkningshistorisk lys.⁶ Hans perspektiv, som innebærer at teksten først og fremst bærer preg av aleksandrinsk nyplatonisme, bygger på antagelsen at Boethius hadde studert i Alexandria.⁷ I denne perioden eksisterte det nemlig to ulike former for nyplatonisme, en i såvel Athen som Alexandria.⁸ Den aleksandrinske nyplatonismen var enda mer orientert mot aristotelisk logikk enn den athenske og i tillegg ikke uttalt religiøs som den athenske med dens eksplisitt antikristne polyteisme. Ved å plassere Boethius' verk i den aleksandrinsk-platonske tradisjonen, særlig representert ved Ammonios, betrakter Courcelle Boethius' verk som en mer "filosofisk" enn "religiøs" tekst. Siden Ammonios og de andre aleksandrinerne forfektet en platonisme som var forenlig med kristendommen, problematiserer ikke den "hellenistiske" forklaringen Boethius' egen kristentro i hans siste livsfase. Ifølge disse forskerne sonderer Boethius mellom *fornuft*, gresk filosofi, og *tro*, kristendom: Hans verk er en fremstilling av en "rent rasjonell" teologi, en fornuftsbasert tenkning som er helt forenlig med kristendommen.⁹

En fremtredende *augustinist* er Henry Chadwick som i sitt verk om Boethius' forfatterskap fra 1981 hevder at det er Augustins tidlige tenkning med sin sterkt platoniserte karakter som er hovedinspirasjonen for Boethius' siste verk.¹⁰ Chadwick påpeker at ingen av de spesifikt platonske eller nyplatonske elementene i teksten er uforenlige med den religiøse tenkningen som kommer til syne i den unge Augustins Cassiciacum-dialoger. Siden disse dialogene er skrevet av en kristen person, selv om Augustin på det tidspunktet ikke hadde nådd frem til sin senere "ortodokse" kristendom, mener Chadwick at *Filosofiens trøst*, gjennomtrengt av nyplatonisme som det er, kan være skrevet av en kristen forfatter. Han

⁵ Dette er min noe frie oversettelse av hans termer *Christianizers*, *Augustinists* og *Hellenists* (jfr. John Marenbon, *Boethius*, Oxford: Oxford University Press 2003: 156).

⁶ Pierre Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antédédents et postérité de Boèce*, Paris: Études augustiennes 1967.

⁷ På grunnlag av tilgjengelig historisk dokumentasjon er det imidlertid umulig å fastslå hvor Boethius fikk sin filosofiske utdannelse, men det kan ha vært Athen eller Alexandria.

⁸ Nyplatonismen vil selvsagt gis grundigere presentasjon senere.

⁹ Jfr. Courcelle, *La consolation*: 341-342.

¹⁰ Den "augustinistiske" tilnærmingen kan imidlertid føres tilbake til et langt eldre arbeid; jfr. Edmund T. Silk, "Boethius's *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine's *Dialogues* and *Soliloquia*". I: *The Harvard Theological Review*, vol. 132, nr. 11939, s. 19-39.

oppsummerer sitt syn med å hevde at det dreier seg om et verk skrevet av en platoniker som også er kristen, men at det likevel ikke er noe kristent verk.¹¹ Det dreier seg altså om en kristen forfatters tekst som i seg selv kun er uttrykk for en type platonsk filosofi som ikke er spesifikt kristen, men likevel fullt kompatibel med kristen teologi.¹² Det ”augustinistiske” perspektivet fremstår med andre ord som svært lik den ”hellenistiske” forklaringen, kun med den forskjell at ”hellenistene” ikke legger vekten på Augustins betydning for verket.

Den ledende representant for *kristianistene* er en av de eldre sentrale Boethius-forskerne, Friedrich Klingner. I sin doktoravhandling utgitt i 1921 argumenterer han for at *Filosofiens trøst* forteller hvordan gudsendelen Filosofia, gjennom samtale med Boethius, gradvis fører ham tilbake til Gud. Klingner trekker en parallell mellom Filosofia og engelen som åpenbarer Guds visdom i visse gnostisk fargede skrifter; i hans øyne bør verket regnes som en ”hellig dialog”.¹³ Han betrakter med andre ord teksten som genuint kristen, på tross av alle dens ytre kjennetegn på en livsanskuelse som like godt kunne ha vært hedensk. I Klingners tolkning fremstår teksten som utpreget religiøs, som uttrykk for en sterk gudstro, ved at en engel er utsendt fra en kjærlig Gud for å bringe et menneske tilbake til ham.

En noe annerledes ”kristianisme” finner man hos John Marenbon i hans allerede siterte studie av Boethius’ forfatterskap fra 2003. Marenbon betrakter Filosofia som representant for hedensk filosofi, en allegorisk personifikasjon av fornuften som i siste instans kommer til kort overfor den kristne tro. Marenbon hevder at Filosofias argumentasjonsrekke til slutt bryter sammen. Ved å påvise det han mener er sviktende logikk i hennes *raisonnement* vedrørende nødvendighet og frihet argumenterer Marenbon for at verket er ment som en utforskning av den hedenske fornuftens grenser. Marenbons tese fremstår som kristianistisk, siden den innebærer at den hedenske filosofi i siste instans viser seg underlegen kristen tro, og at verket kulminerer i møtet med den kristne Gud.

Joel C. Relihan er eksponent for en mer radikal utgave av Marenbons kristianisme i form av en ”apostasitese” som han gjør grundig rede for i sin studie fra 2007 av *Filosofiens trøst*: Verket viser Boethius’ hedensk-filosofiske ”dekonversjon”.¹⁴ Det handler ifølge Relihan primært om *ydmykhet* og *bønn* og uttrykker en genuint kristen livsanskuelse.¹⁵ Som Marenbon argumenterer Relihan genrehistorisk for at verket er en ”menippeisk satire”, nærmere bestemt en gjennomført ironisering over skikkelsen Filosofia som representant for

¹¹ Chadwick, *Boethius*: 249.

¹² Det er nettopp takket være Augustin at kristne teologer begynner å se nyplatonismen som et nyttig hjelpemiddele eller rent intellektuelt rammeverk for den spesifikt kristne tro (John Rist, ”Plotinus and Christian Philosophy”. I: Lloyd P. Gerson (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1996: 408).

¹³ Friedrich Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Zürich/Dublin: Weidmann 1966 [1921]: 116-117.

¹⁴ Joel C. Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation*, Indiana: University of Notre dame 2007: 6.

¹⁵ Tekstens ”religious aspirations are Christian, longing for humble access to God through prayer” (Relihan, *Prisoner's Philosophy*: 128).

hedensk filosofi.¹⁶ Ved å vise hennes radikale begrensning demonstrerer Boethius kristendommens status som den sanne visdom, som kan bringe virkelig innsikt og trøst. Filosofia, representanten for hele den hedenske lærdom, viser til slutt at hun ikke makter å bringe Boethius frem til den sanne lykke; det er kun ved å vende seg fra den rasjonelle tenkning mot selvutslettende tilbedelse av Gud at Boethius endelig finner sin livsro.

Relihans perspektiv står i sterk kontrast til man kan kalle en radikal ”hellenisme”, i form av Arnaldo Momiglianos ”apostasitese” som fremstiller Boethius’ verk som inkompatibelt med kristendom. Momigliano hevder i et verk fra 1955 om Boethius’ samtid at Boethius på slutten av sitt liv ikke fant noen trøst i sin kristne tro, men i hedensk filosofi: Det var de greske filosofenes Gud, ikke kristendommens Gud, som ga ham sinnsro.¹⁷ Han går dermed lengre enn Courcelle idet han hevder at Boethius til slutt vendte seg vekk fra sin kristentro og fant trøst i kristendomsstridig hedensk filosofi. Ifølge Momigliano skyldes verkets fravær av kristne aspekter Boethius’ frafall fra sin kristne tro på slutten av sitt liv. Han mener altså at det var *kristendommen* Boethius ga avkall på, ikke filosofien, slik Relihan hevder. Det er ikke kristendommens, men de hedenske filosofenes Gud som til slutt gir Boethius trøst.

Mellom Momiglianos og Relihans ”apostasitese” kan de fleste andre forskernes tolkninger plasseres, spesielt på tvers av skalaen av mer moderate ”augustinister” eller ”hellenister”. En noe modifisert utgave av Relihans ”kristianisme” finner man hos John Marenbon i hans allerede siterte studie av Boethius’ forfatterskap fra 2003. I likhet med Relihan oppfatter Marenbon Filosofia som representant for hedensk filosofi, en allegorisk personifikasjon av fornuften som i siste instans kommer til kort overfor den kristne tro. I motsetning til Relihans sterke betoning av verkets ”menippeiske” ironisering over Filosofias skikkelsen konsentrerer Marenbon seg primært om Filosofias argumentasjonsrekke som i hans øyne til slutt bryter sammen. Ved å påvise den sviktende logikken i Filosofias *raisonnement* vedrørende nødvendighet og frihet hevder Marenbon at verket er ment som en utforskning av den hedenske fornuftens grenser. Også Marenbons tese, som innebærer at den hedenske filosofi i siste instans viser seg underlegen kristen tro, må sies å peke i ”kristianistisk” retning: Verket kulminerer i møtet med den kristne Gud.

¹⁶ På dette punktet er det en interessant forskjell mellom Relihans og Klingners ”kristianistiske” tolkninger: Mens Klingner betrakter verkets grunntone som sakralt alvorlig og Filosofia som representant for Guds forløsende visdom, oppfatter Relihan teksten som mer humoristisk i sin ironisering og Filosofia som en ikke-guddommelig skikkelse som mislykkes i sitt forsøk på å bringe Boethius trøstende gudsinnikt.

¹⁷ “Many people have turned to Christianity for consolation. Boethius turned to paganism. His Christianity collapsed – it collapsed so thoroughly that perhaps he did not even notice its disappearance” (Arnaldo Momigliano, “Cassiodorus and Italian Culture of His Time”. I: Momigliano, *Studies in Historiography*, London, Weidenfeld & Nicholson 1966 [1955]: 187).

Relihans og Marenbons perspektiv avvises av Danuta Shanzer som i en artikkel fra 2009 argumenterer for at *Filosofia* ikke fremstilles ironisk eller logisk svikter på noen måte. Ifølge Shanzer søker Boethius helt bevisst å eliminere enhver eksplisitt henvisning til rent hedensk eller kristen tenkning. Imidlertid har hun problemer med å se verket som uttrykk for en livsanskuelse som er kompatibel med forfatterens tidligere kristent teologiske synspunkter.¹⁸ ”The Christianity of the *Consolation* is of a curious, non-NT based, sapiential and philosophic sort”, hevder Shanzer.¹⁹ Hun konkluderer med at verket er utslag av en lignende *synkretisme* som den man finner i hellenistisk jødedom, og at det bør leses som et eksperimentelt filosofisk verk rettet mot et allment publikum.²⁰ Shanzer kan dermed sies å representere en ”synkretismetese”: Verket er en sammensmeltning av gresk filosofi og kristendom, skrevet av en person som kan betegnes hverken som ”kristen” eller ”hedensk”.²¹

Shanzers løsningsforslag er spesielt interessant, siden det kan gi et mer nyansert svar enn det tradisjonelle enten-eller-valget med tanke på om teksten bør betraktes som dypest sett kristen eller ikke-kristen. Det er tydelig at Boethius’ religiøse tenkning befinner seg i brytningen mellom det hedenske og det kristne. Både Relihans fremhevning av kristen teisme og Momiglianos betoning av de greske filosofenes gudsbegrep kan ha en kjerne av sannhet, idet Boethius’ gudsbilde synes å romme elementer av begge tradisjoner. Mens Momigliano altså mener at Boethius finner trøst hos de greske filosofenes Gud, noe som bør tolkes som de hedenske nyplatonikernes Gud, hevder Relihan at verket kulminerer i en augustinsk gudsforståelse.²² Shanzers synkretismeperspektiv åpner for en kombinasjon av disse to tilnærmingene: Gudsbildet i *Filosofiens trøst* kan ha viktige kjennetegn fra både hedensk platonisme og augustinsk kristendom. Det er selvsagt ikke gitt at ethvert trekk ved Boethius’ guddom må kunne føres tilbake til én av disse to kildene. Siden nyplatonisme og augustinisme utgjør de to dominerende strømningene i senatikkens siste fase, fremstår det likevel som spesielt fruktbart å studere Boethius’ gudsbilde i lys av disse to strømningene.

Karakteristiske trekk ved *Filosofiens trøst*

Flere forskere har en tendens til å betone verkets (og forfatterens) sterkt *rasjonalistiske* orientering, det ”upersonlig” naturfilosofiske preget snarere enn de personlig-religiøse

¹⁸ Danuta Shanzer, ”Interpreting the *Consolation*”. I: John Marenbon (red.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press 2009: 243.

¹⁹ Shanzer, ”Interpreting”: 242.

²⁰ Shanzer, ”Interpreting”: 244.

²¹ Jfr. Shanzer, ”Interpreting”: 242.

²² Ifølge Relihan skjer det i løpet av siste bok en bevegelse fra et aristotelisk til et augustinsk perspektiv (*Prisoner’s Philosophy*: 30).

aspektene som Relihan identifiserer og legger avgjørende vekt på.²³ Som det har fremgått av den forskningshistoriske gjennomgangen, er brytningen mellom religion og filosofi – i moderne forstand – et helt sentralt spørsmål i denne forbindelse. Dessuten er det flere andre viktige problemer knyttet til tekstens egenart. Rent genremessig er det vanskelig å plassere *Filosofiens trøst*. Verket er en kombinasjon av *trøsteskrift* (slik det fremgår av tittelen), *dialog*, både av den *filosofiske* typen man finner hos Platon, og den *apokalyptiske* som forekommer i gnostisk pregede skildringer av guddommelige åpenbaringer, og såkalte *protreptikos*-skrifter, litteratur som oppfordrer til å bedrive filosofi, slik blant andre Aristoteles og Cicero forfattet.

Hva spørsmålet om genre angår, er det verdt å merke seg at verkets struktur er *prosimetrisk*, altså vekslende mellom prosa og poesi: 39 dikt, i ulike *metra* (versemål), bryter opp de rasjonelt strukturerte prosapartiene. Den allerede nevnte menippeiske satiren var den antikke genren som hadde prosimetrisk struktur. Det at verket åpenbart har en viss formal forbindelse til denne typen satire, har ledet enkelte forskere til å hevde at verket som helhet bør klassifiseres som menippeisk. Jeg oppfatter denne tilnærmingen som høyst problematisk av to grunner. For det første kan man ikke uten videre slutte fra visse likhetstrekk mellom et verk og en genre til at verket i enhver henseende bør betraktes som tilhørende genren. For det annet bør man ta hensyn til hva man ellers vet om forfatteren. På bakgrunn av hans øvrige forfatterskap kan Boethius betegnes som en typisk *eklektiker*, en som velger bestemte elementer fra ulike tradisjoner og setter dem sammen på eget vis. Også *Filosofiens trøst* bærer på flere måter preg av hans eklektisisme, gjennom kombinasjonen av ulike litteraturformer og tankeretninger. Følgelig er det legitimt å spørre om ikke også hans innstilling til verkets genre bør forstås eklektisk, noe som svekker den menippeiske hypotesen med dens til radikale konsekvenser for synet på forfatterens intensjon med sitt verk og dermed på hans religiøse oppriktighet.

Når det gjelder sammensetningen av ulike filosofiske forestillinger, viser Boethius seg også som *syntetiker*, en som søker å harmonisere tilsynelatende uforenlige tradisjoner. Med sitt omfattende prosjekt om å forene Platon og Aristoteles inngår han i en typisk nyplatonisk tradisjon.²⁴ De fleste forskerne har betraktet nettopp nyplatonisme som en viktig inspirasjonskilde for Boethius' tenkning generelt og hans siste verk spesielt. Her støter vi på

²³ Jfr. eksempelvis tilnærmingen i Anne Crabbe, "Literary Design in the *De consolatione Philosophiae*". I: Margaret Gibson (red.) *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford: Blackwell 1981, s. 337-374; Wendy Raudenbush Olmsted, "Philosophical Inquiry and Religious Transformation in Boethius's 'The Consolation of Philosophy' and Augustine's 'Confessions'". I: *The Journal of Religion*, vol. 69, nr. 1, jan. 1989: "Boethius seeks to answer his religious questions by means of *natural philosophy alone*" (15; min utheving). En sterk vektleggelse av den rasjonelle tenknings psykologiske kraft for Boethius finner man også i Donald Duclow, "Perspective and Therapy in *The Consolation of Philosophy*". I: *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, no. 3, 1979, s. 334-343.

²⁴ Marenbon, *Boethius*: 19.

nye problemer: Hva slags nyplatonisme dreier det seg egentlig om – og er denne uforenlig med kristendom? En forsker som Courcelle har, som nevnt, løftet frem den utpreget aristoteliske nyplatonismen av aleksandrinsk type som man finner hos Ammonios, som hovedkilde for verkets ”rent rasjonelle teologi”. Klingner har derimot i sitt nevnte rettet søkelyset mot en annen sen nyplatoniker, den mer uttalt religiøse Proklos (412/415-485) som i flere decennier ledet det athenske akademi; dette gjelder spesielt betydningen av Proklos’ *Timaios*-kommentar for den store gudehymnen midt i *Filosofiens trøst*, noe jeg vil komme tilbake til senere.

I likhet med Prokos har åpenbart Plotin (204-270) som regnes som grunnleggeren av ”nyplatonismen”, påvirket Boethius.²⁵ Spørsmålet er i hvor stor grad disse nyplatonikerne har preget Boethius’ gudsbilde. Interessant nok er det en ”kristianist” som Klingner som har fremhevet den utpreget hedenske religiøse tenkeren Proklos som inspirator for verket. At Boethius i sin gudsforståelse skulle ha mottatt avgjørende impulser fra Proklos, gjør hypotesen om ham som kristen minst like problematisk som hvis Plotin skulle ha spilt en tilsvarende rolle for verkets tilblivelse. Uansett representerer Plotin og Proklos til sammen spennvidden i nyplatonismen, en senantikk tankeretning Boethius har hatt god kjennskap til.²⁶ Plotins mystisk fargede Platon-tolkning og Proklos’ enda mer uttalt religiøse platonisme kan tjene som to fruktbare eksempler på hedensk nyplatonisme som *Filosofiens trøst* kan sammenlignes med.

Den nyplatoniske påvirkningen kommer til syne også i Boethius’ tidligere arbeider om logikk, matematikk, musikk og, faktisk i betydelig grad, også om teologi. De teologiske traktatene inntar en unik historisk plass, siden de er det første eksempelet på at aristotelisk logikk, formidlet av nyplatonikere, anvendes for å forklare kristne dogmer. I tillegg til nyplatonismen er Augustins teologi en viktig inspirasjonskilde for traktatene; ikke minst den mest personlig fargede av dem, det lille bekjennelsesskriftet *Den katolske tro* (*De fide catholica*) er sterkt preget av Boethius’ lesning av Augustin.²⁷ Videre bør det understrekes at Augustins teologi utgjør et helt sentralt teologisk referansepunkt i Boethius’ samtid. Derfor kan nettopp Augustin fungere som representant for kristen teologi i en analyse av eventuelt kristne aspekter ved Boethius’ tilsynelatende ikke-kristne verk.

Plotin og Proklos fanger altså inn vesentlige, og til dels innbyrdes motstridende, trekk ved nyplatonismen som senantikk tros- og tankestrømming, og Augustin er en svært viktig

²⁵ Han kombinerer til dels på sitt eklektiske vis forestillinger fra Plotin og Proklos (jfr. H. R. Patch, ”Fate in Boethius and the Neoplatonists”, I: *Speculum* 4, 1929: 71-72).

²⁶ Marenbon, *Boethius*: 13.

²⁷ Det bør nevnes at Boethius selv presiserer at han har studert Augustin (jfr. hans innledning rettet til svigerfaren Symmachus i *Om treenigheten* (*De trinitate*), som forøvrig er dedisert til i Boethius, *Theological Tractates/The Consolation of Philosophy*: 31-33.

skikkelse i periodens kristent teologiske landskap. Jeg vil undersøke hvordan gudsbildet i *Filosofiens trøst* bør forstås i lys av de to nyplatonikerne og Augustin. Med tanke på tekstens resepsjon i middelalderen skriver Marenbon at det er et faktum at det handler om "a work by a Christian author written in purely philosophical terms".²⁸ Jeg vil problematisere begge disse påstandene, altså at verket er rent "filosofisk" og dets forfatter "kristen". Med hensyn til sistnevnte påstand kan vi faktisk ikke si med sikkerhet at Boethius var kristen *under skrivningen* av sitt siste verk, selv om han hadde bekjent seg til kristendommen i sine tidligere verker. Det er nemlig fullt mulig at han hadde falt fra, eller på en eller annen måte gjennomgått en endring av, sin kristentro. Jeg vil også bestride den første påstanden om at det dreier seg om et utelukkende "filosofisk" verk. Boethius' siste verk er preget av såvel fremtredende gudstro som logisk skarpsindighet. På grunn av den dominerende plass selve gudsbildet inntar i verket, vil jeg hevde at det dreier seg om en både religiøs og filosofisk tekst. Jeg har dessuten alt påpekt at verkets spesielle tilblivelseskontekst psykologisk taler for at forfatterens behov går utover det rent intellektuelle, i retning av et meningsgivende og trøstende livssyn.

Som verkets tittel tilsier, handler det om "filosofi". Boethius innvies (eller gjeninnvies) i en bestemt form for filosofi i løpet av verkets handlingsgang. Spørsmålet blir: Hva slags filosofi? Flere forskere peker på verkets tittel for å forklare det overraskende fraværet av eksplisitt kristne elementer: Dette er et verk om nettopp *filosofi*, ikke *teologi*.²⁹ Ifølge slike forskere har Boethius utelukkende ønsket å fremstille det som tilsvarer såkalt rasjonell teologi, altså den typen kunnskap om Gud og den guddommelige orden som man kan få gjennom fornuften. Forfatterens intensjon med teksten var altså ikke å gi uttrykk for sin kristne tro, kun søke trøst i gresk filosofi som ikke var i strid med kristen teologi. Spørsmålet blir om det ikke blir anakronistisk å projisere et moderne sekulært innhold tilbake på betegnelsen "filosofi" i senantikken. Både i kristen og hedensk tradisjon på denne tiden ble "filosofi" forstått som en kombinasjon av logisk-diskursiv tenkning og en ikke-rasjonell form for guddommelighetsinnsikt.³⁰ Alt i alt aksepterer jeg ikke grunnpremisset om at Boethius' intensjon med *Filosofiens trøst* kun har vært å fremstille en type filosofi, i moderne sekulær forstand. Verket er etter mitt syn snarere en form for syntese av på den ene side "filosofi", rent rasjonell tenkning, og på den annen side "religion", en klart uttrykt gudstro.

²⁸ Marenbon, "Introduction". I: Marenbon, *Cambridge Companion*: 8. Denne påstanden vanskeliggjør plasseringen av Marenbon blant "kristianistene"; likevel kan jeg ikke se annet enn at han i sin ovennevnte monografi i realiteten fremstiller Boethius' Gud som kristen.

²⁹ Jfr. eksempelvis Chadwick, *Boethius*: 224.

³⁰ For nyplatonikerne kulminerer "filosofi" i en intuitiv, mystisk "vesensskuen" som overskrider rent rasjonell tenkning (jfr. fremstillingen av Plotin i Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass.: Belknap 2002 [1995]: 162).

Problemstilling

Boethius' siste verk er altså på en rekke punkter komplekst, ikke minst med hensyn til gudsbildet som skildres. Min videre presentasjon vil være sentrert rundt spørsmålet om Boethius' Gud bør betraktes som kristen, hedensk eller en kombinasjon av disse. For å besvare spørsmålet har jeg, som tidligere antydnet, valgt ut tre tenkere som sammenligningsgrunnlag, to nyplatonikere som eksponenter for hedendom og Augustin som eksponent for kristen teologi. Plotin, Proklos og Augustin representerer alle sentrale trekk ved hedensk eller kristen religiøs tenkning i senantikken og sannsynligvis spilt en viktig rolle for utformingen av Boethius' gudsbilde. Utfordringen blir å finne ut om dette gudsbildet er mest preget av nyplatonisme, i Plotins eller Proklos' variant, eller augustinisme.

Det overordnende spørsmålet er hva slags type religiøs tekst vi her har å gjøre med: En dypest sett hedensk tekst, sterkest preget av Plotins eller Proklos' nyplatonisme, en genuint kristen tekst av augustinsk type – eller en slags syntese av disse to rivaliserende religiøse tradisjonene? Boethius' gudsbilde bør stå i sentrum for en slik undersøkelse av tekstens religiøse karakter. Hva slags guddom er det Boethius skildrer? Er det kristendommens personlige Gud, nådens og kjærlighetens Gud, slik vi kjenner ham fra augustinsk teologi? Eller er Boethius' Gud snarere hedensk, av samme type som nyplatonikernes Det Éne - det uutsigelige grunnprinsipp hos både Plotin og Proklos? Eller er Boethius' Gud med sine antropomorfe trekk snarere identisk med en av de lavere metafysiske entiteter med mer personlig karakter man finner i sen nyplatonisme?

Den videre diskusjonen vil bestå av flere ulike deler. Jeg vil begynne med å underkaste *Filosofiens trøst* en grundig analyse for å rekonstruere hva slags gudsbilde som utpensles i dette verket. Denne analysen vil være todelt. Først vil jeg foreta en *narrativ* gjennomgang av teksten hvor jeg vil bevege vise den tankemessige og religiøse utviklingen fra bok til bok. Deretter vil jeg foreta en *tematisk* gjennomgang hvor jeg vil mer systematisk vil sette sammen de forskjellige elementene fra den narrative delen til et helhetlig gudsbilde. Etter denne tekstanalytiske delen kommer jeg til å behandle gudsbildet hos Plotin, Proklos og Augustin. Siste del av hvert av disse kapitlene vies en sammenligning mellom gudsbildet hos den enkelte tenker og Boethius. Oppgaven avsluttes med en lengre syntetiserende del. Her vil jeg forsøke å samle trådene fra den tematiske gjennomgangen og sammenligningsdelene. Den sentrale Filosofia-skikkelsen vil vies et eget underkapittel i denne delen, for å kaste ytterligere lys over Boethius' gudsbilde. Kapitlet vil avrundes med en konklusjon hvor hans gudsbilde plasseres både i senantikkenes troslandskap og i forhold til forskningshistorien.

Gudsbildet hos Boethius

Narrativ og tematisk gjennomgang

En forståelse av gudsbildet i *Filosofiens trøst* forutsetter en oversikt over verket som helhet, nemlig den generelle utviklingen av Boethius' religiøse tenkning fra bok til bok.

En gjennomgangsfigur i *Filosofiens trøst* er *Deus* ("Gud").³¹ Han refereres til en rekke steder fra første del av del teksten frem til avslutningen. I løpet av verkets siste halvdel blir slike referanser gradvis hyppigere, for til slutt å bli det dominerende motivet i diskusjonen mellom Boethius og Filosofia. Guds tilstedeværelse kan konsekvent sies å være *passiv*, i den forstand at han hverken uttaler seg i diskusjonen eller på annen måte synes å gripe inn i handlingsforløpet. Likevel er han en helt sentral skikkelse i teksten.

Siden *Filosofiens trøst* selv har en utpreget narrativ struktur, hvor Boethius presenterer gradvis nye aspekter ved sitt gudsbilde, passer det godt å begynne med en narrativ gjennomgang før jeg altså foretar en tematisk gjennomgang for å sette elementene jeg har identifisert, sammen til et helhetlig gudsbilde. Med tanke på henvisningene til teksten, refererer romertallet til bok, første arabertall til en bestemt del i boken og siste arabertall til linje(r); når første arabertall etterfølges av m., er delen som angis, et dikt (*metrum*). Selv om det åpenbart i en viss forstand er et skille mellom Boethius som forfatter og aktør i teksten, velger jeg å omtale begge som "Boethius"; der jeg sikter spesielt til forfatteren, tydeliggjør jeg dette.

Bok I: Gud som upersonlig kraft

Filosofiens trøst åpner med at Boethius i sin fengselscelle får besøk av en overmenneskelig kvinneskikkelse som innleder en samtale med ham om hans livssituasjon. Etter å ha klaget over skjebnens urettferdighet gjenkjenner han henne: Hun er Filosofia, hans tidligere intellektuelle og moralske veileder. Hun forteller at han har glemt hvordan verden styres, hvem han egentlig er, og hvor han kommer fra. Filosofia sier at hun er kommet for å opplyse ham, hjelpe ham med å besvare disse spørsmålene, og dermed helbrede hans sjelstilstand. Samtalen om disse spørsmålene, av utpreget logisk-diskursiv art, varer helt frem til verkets siste del og danner dets rammeverk.

³¹ Heretter oversetter jeg *Deus* med Gud.

Boethius' utgangspunkt i diskusjonen med Filosofia er oppfatningen av verden som splittet, i en fysisk og en moralsk sfære. I sin sorg og bitterhet over sin skjebne opplever Boethius den moralske sfæren, menneskenes verden, som regjert av Fortuna, tilfeldighetens lunefulle og grusomme gudinne. Den fysiske verden betrakter han derimot som innrettet på lovmessig vis (jfr. I.2m.6-23). Han er overbevist om at denne delen av verden er styrt av et høyere fornuftsprinsipp, en *guddommelig* fornuft: Den fysiske verden eller naturen er styrt av Gud (jfr. I.6.8-11). Videre er han helt sikker på at alt som er til, er skapt av Gud (I.6.27-28). Selv om Boethius ikke er i tvil om at den fysiske verden opprettholdes av et guddommelig grunnprinsipp, og at allting er frembrakt av dette grunnprinsippet, oppfatter han den moralske verden som kaotisk, planløs, blind i all sin tilfeldighet - med andre ord uten guddommelig styring.

Gud fremstilles altså som et rasjonelt grunnprinsipp. Han beskrives med *upersonlige* termer av naturfilosofiske termer. Gud er en *spiritus* ("ånd") som roterer den stabile kloden (I.2m.15), himmelens bevegende kraft. Han beskrives også som *stelliferi conditor orbis* ("stjernehvelvingens grunnlegger", I.5m.1). Filosofia levner følgelig ingen tvil om at det er han som styrer verden, og at alt som eksisterer, stammer fra ham – også visdommen i form av henne selv (I.4.28-29). Boethius forteller om sitt nære forhold til Filosofia i sitt tidligere liv: Hun oppfordret ham til å leve i henhold til det pythagoreiske visdomsord "Følg Gud" og forsøkte å gjøre ham *consimilem deo* ("gudelik", I.4.141-145). Til slutt bør det nevnes at *bønnen* presenteres som motiv i 1. 5m: I denne hymnen ber Boethius Gud om at den samme lovmessige orden skal gjøre seg gjeldende i menneskelivet som den fysiske verden.

I første bok fremstilles Gud som en upersonlig kraft som styrer den fysiske verden og sikrer dens ordnede struktur. I tillegg fremstilles han som et prinsipp Filosofia har forsøkt å gjøre Boethius vesenslik med – og som nå Boethius retter en fortvilet bønn til om å styre menneskenes liv like harmonisk som den øvrige verden.

Bok II: Kjærlighetens kosmiske makt

I annen bok utvikler samtalen mellom Filosofia og Boethius seg videre, ikke minst med henblikk på hvordan styringen av verden foregår, et sentralt tema i verket.

I annen bok dukker igjen motivet "gudelighet" opp: Filosofia forteller at menneskene er *deo mente consimiles* ("av sjel lik Gud", II.5.76). Her kan man se det første tegn på at mennesket er forbundet med Gud, noe Boethius, med sin opplevelse av en splittet verden, ikke er klar over. Det avsluttende diktet er et klart uttrykk for at verden som *helhet* – inkludert den moralske sfære – utgjør én harmonisk orden. De ulike elementene som verden består av,

sammenbindes av *amor* ("kjærlighet"), kjærlighetens kosmiske sammenhengskraft (II.8m.14-15).

Mens verden fremstilles som regulert av en abstrakt guddommelig kraft i bok I, gjøres det klart i bok II at den opprettholdes på mer menneskelignende vis, av en universell kjærlighetskraft, uten at denne her eksplisitt knyttes til Gud. Det som dermot tydelig fremgår, er at mennesket i sitt indre er "gudelikt". Gudsbildet begynner dermed å anta et noe mer *personlig* anstrøk i annen bok, gjennom sin forbindelse til både en menneskelig egenskap som kjærlighet og til mennesket selv.

Bok III: En både upersonlig og personlig Gud

Tredje bok inntar en sentral plass i teksten som helhet. Filosofia tilfører nå Boethius vesentlig ny innsikt i verdens struktur og, ikke minst, Guds ontologiske karakter.

I verkets tredje bok beskrives igjen Gud med utpreget naturfilosofiske termer. Han omtales eksempelvis som *natura potens* ("den mektige natur", III.2m.2), *primordia vestra* ("deres opprinnelse") og *auctor* ("skaper", III.6m.7-8), *rerum princeps* ("tingenes grunnprinsipp", III.10.29-30) og *summa divinitas* ("den høyeste guddom", III.10.78) – alle termer som betoner abstrakte og upersonlige aspekter ved guddommen. Det presiseres at Gud binder elementene sammen med tall (III.9m.10); med sin matematiske struktur ordnes altså verden på rasjonelt vis.

Den abstrakte typen abstrakte gudsbetegnelser, forbundet med naturens lovmessighet, suppleres nå med termer som fremstiller Gud som *antropomorf*, altså i menneskeform eller menneskelignende. Gud beskrives som *pater* ("far", jfr. III.6m.2). Den store hymnen midt i verket er rettet til nettopp Gud som himmelfader (jfr. Filosofias appell til Gud: III.9m.22). I denne hymnen skildres Gud som en skaper som frembringer verden gjennom å forme eller ordne en allerede foreliggende, formløs materie, slik en menneskelig kunstner opererer. Verden skapes, eller snarere formes, etter mønster av fullkomne ideer i skaperens eget sinn (III.9m.5-8). Gud har nå altså antatt et mer menneskelignende preg i kraft av å være en "allfader" som tilbes, slik Filosofia på inderlig vis gjør i sin hymne.

Tredje bok er i vesentlig grad sentrert rundt diskusjonen om hva som er det høyeste gode og den sanne lykke (III.10.34-38). Diskusjonen ender med å vise at begge begreper er identiske med Gud. Filosofia forklarer hvordan alt det skapte, inkludert mennesket, i sin grunnleggende livsdrift egentlig er styrt av en lengsel etter sitt sanne opphav, en kjærlighet rettet mot det høyeste gode, altså Gud (III.2.76-79). Siden han er alt det skaptes opphav, er han altså også det skaptes endelige mål.

Et nytt motiv som gjør seg gjeldende i den store gudehymnen, er *lyset* som metafor for det guddommelige.³² I bok III er det altså Gud som assosieres med lyset. Filosofia ber Gud om å skjenke lys så hun kan få rette sitt indre øye mot ham, og om at han må bryte frem i sin stråleglans (III.9m.25-26). Her forenes lyset med et annet motiv, nemlig synet: Gud bes om å skjenke sitt strålende lys til mennesket slik at det kan se ham, skue ham med sitt indre, mentale øye. Lysmetaforikken trer spesielt sterkt frem i neste dikt: Det guddommelige lys overstråler Foebus', altså solens, eget lys (III.10m.17-18).

I tillegg til lys forbindes nå Gud med ild. I sin store hymne retter Filosofia en bønn til Gud om at menneskene skal bringes tilbake til ham med *ignis revers* ("tilbakevendende ild", III.9m.21). Kjærlighetens tilbakevendende aspekt assosieres altså med ild, ved at menneskets kjærlighet til sitt guddommelige opphav skildres som en sjelelig ild. Sjelens tilbakevending kan skje ved Guds *lex benigna* ("velvillige lov", III.9.20), altså på grunn av en kombinasjon av den guddommelige kjærlighet og lovmessighet.

Videre forbindes Gud i denne boken med fullkommen *hvile* og *ro*. Filosofia synger at han er *requies tranquilla* ("fredfylt hvile", III.9m.27). Senere synger hun at det hos det gode selv, altså Gud, finnes en *portus placidus manens requies* ("en fredfylt havn som forblir rolig", III.10m.5). Gud representerer altså fred og ro.

I denne boken antar Gud tydelig antropomorfe trekk. I tillegg til å beskrives med mer eller mindre upersonlige termer som *primordia* og *divinitas* fremstår han som *pater*, en himmelsk "allfader" som Filosofia ber til for at han ved kjærlighetens lov kan la sjelen vende tilbake til seg. Som verdens skaper skildres han som en menneskelignende skikkelse. Videre identifiseres han med både det høyeste gode og den sanne lykke. Som alle tings opphav står han også for dem som målet for deres lengsel; han representerer deres *patria*. Han er den etterlengtede "havn" og rommer i seg fullkommen hvile, ro, fred. I tillegg introduseres en annen metafor for ham, nemlig lyset: Guds lys er sterkere enn solens og er det mennesket mer enn noe ønsker å skue. Ilden forekommer også som gudsmetafor for å betegne hans kjærlighetskraft.

Bok IV: Guds antropomorfe karakter

I fjerde bok utvikler samtalen mellom de to i en filosofisk mer subtil retning. Den rigorøst logiske argumentasjonsformen signaliserer en klar dreining fra praktisk livsrelaterte til mer uttalt teoretiske problemer.

³² Lysmotivet kan føres tilbake til begynnelsen av bok I, da Boethius' plutselige gjenkjennelse av Filosofia, altså Guds vidsom, skildres som at solen med ett bryter frem gjennom sorgens skyer (I.3m.-I.3.5).

Gud beskrives på antropomorft vis også i bok IV. Han tillegges vilje (jfr. IV.1.18). Videre sammenlignes han med en *artifex* ("kunstner", IV.6.45), og han kalles både *medicus* ("lege", IV.6.115) og *medicator mentium* ("sjelenes helbreder", IV.6.121). Filosofia forteller at hun vil lede Boethius tilbake til hans sanne *patria* ("fedreland"), ved å gi hans sjel vinger og føre ham i sin "vogn" (IV.1.35-38). I det påfølgende dikt identifiseres *patria* med himmelen (IV.1m.25) hvor *dominus regium* ("kongenes herre") troner med sitt scepter og styrer de kosmiske tøyler som vognfører (IV.1m.19-21), en fremhevelse av hans allmakt. Gud hersker over et *regnum* ("kongerike", IV.1.17; IV.1.25) og holder til i sin *arx* ("borg", IV.6.25), igjen uttrykk for analogien mellom Guds og en jordisk konges makt. Kongemetaforikken dukker på nytt opp: Gud sitter i det høye og styrer tøylenes mens han hersker, som konge og herre, mens han styrer altets tøyler (IV.6m.34-36). Neste verselinje gir uttrykk for et nytt antropomorft aspekt, nemlig egenskapen som *arbiter*, ("dommer", IV.6m.37), verdens rettferdige dommer.

Det er Guds avstraffelse og helbredelse av mennesker i dette liv. Filosofia redegjør for. Hun bekrefter imidlertid at menneskene også straffes etter døden, dels ved *poenalis acerbitas* ("straffmessig strenghet", IV.4.77-78)), dels ved *purgatoria clementia* ("mild renselse", IV.4.78). Gud beskrives som *tonans* ("tordnende", IV.6m.1), en egenskap som synes å forsterke både hans autoritet som maktutøver, som konge og dommer, og status som himmelgud.

Den sentrale diskusjonen i fjerde bok handler om forholdet mellom *fatum* ("skjebnen") og *providentia* ("forsynet"), et begrep som så vidt ble presentert i forrige bok (jfr. III.11.98). Forsynet er identisk med den guddommelige fornuft, det høyeste prinsipp som ordner alle verdens bestanddeler; denne verdensregulerende virksomheten skjer gjennom skjebnens kraft som er immanent eller "iboende" i alle enkeltting i tid og rom.

I forbindelse med fremstillingen av forsynt utdypes også et annet viktig tema fra bok I: Menneskets nærhet til Gud. Filosofia anvender et bilde hentet fra geometrien for å forklare relasjonen mellom forsynt og skjebnen, nemlig forholdet mellom sentrum og sirklene som befinner seg lengre og lengre vekk fra sentrum. Desto lengre vekk fra forsynets stillestående sentrum, desto mer er de underlagt skjebnens makt. Omvendt vil dette si at jo nærmere det guddommelige sentrum man kommer, jo mer frigjøres man fra skjebnen (jfr. IV.6.75-76). Dette betyr at mennesket kan bevege seg nærmere og nærmere Gud der han befinner seg hinsides skjebnen, hinsides all bevegelse, i den mangfoldige verdens urokkelige, enhetlige sentrum.

Et dominerende motiv gjennom hele verket er nødvendigheten av å se opp, mot

himmelens lovmessighet som gjenspeiler den guddommelige fornuft, og ikke ned, mot jordens mangfoldige ufullkommenhet. I bok IV forklarer Filosofia at kun den som holder sin ”dyriske” natur – de forvirrende lidenskaper - i tøyler, er et menneske i egentlig forstand. Liksom bevegelsen gjennom skjebnens sirkler mot det guddommelige sentrum bringer økt frihet bringer menneskets oppstigning fra de dyriske lidenskaper til den himmelrettede sinnsro en frigjøring fra den jordiske ufullkommenhet, ved at mennesket slik kan oppnå en *divina condicio* (”guddommelig tilstand”, IV.3.68). Her er det nødvendig å gripe tilbake til diskusjonen av lykken i foregående bok. Der fremgår det tydelig at den som oppnår den sanne lykke, ikke bare får del i lykken, men, siden lykksaligheten er identisk med Gud, også blir en gud eller guddommelig. I bok IV betegnes den som er *sanctus* (”hellig”), som *deo proximus* (”nær Gud”, IV.6.141), igjen et uttrykk for forestillingen om at mennesket kan oppnå nærhet til Gud.

Et interessant trekk ved Guds opprettholdelse av verden bør nevnes i denne sammenheng. I diktet IV.6m dukker igjen begrepet *amor* opp, denne gang i kombinasjon med *concordia* (”harmoni”, IV.6m.19). Det er amor, den kosmiske kjærlighetskraft, som forener de forskjellige elementene i en harmonisk enhet. Gjennom denne verdensforenende kraften regjerer Gud sitt skaperverk. Når det gjelder begrepet *amor*, er det flere ting vi bør merke oss. Selve termen forekommer nesten utelukkende i diktene, hvor den imidlertid må sies å figurere sentralt. Som observert, er det forestillingen om *amor* som universets forenende kraft i II.8m. som overtar for oppfatningen av Fortunas makt og verdens splittede natur. Bønnen i I.5m. blir oppfylt i den forstand at Filosofia makter å overbevise Boethius om at hele verden styres på samme ordnede, rettferdige vis, gjennom den universelle *amor*. Denne kjærlighetskraften har et dobbelt aspekt, som både *communis amor* (”gjensidig kjærlighet”, IV.6m.44) og en *conversus amor* (”tilbakevendende kjærlighet”, IV.6m.47), altså en kraft som både binder verdens elementer sammen, og som gjør sjelene i stand til å vende tilbake til opphavet.

I bok IV fortsetter med andre ord den antropomorfe skildringen av Gud. Han beskrives her som kunstner og lege, konge som troner i det høye med sitt scepter og styrer altets tøyler, og dommer, vokter av verdens rettferdighet. Guds fornuft assosieres med det tidløse forsynet som regulerer det detaljerte verdensforløp gjennom den tidsbundne skjebnen. I tillegg forsterkes inntrykket av en verden styrt på lovmessig vis.

Bok V: Guds transcendent natur

Verkets siste bok utgjør den teoretiske diskusjonens kulminasjon hvor Filosofia gjør et endelig forsøk på å opplyse Boethius om hvordan verden dypest sett er innrettet og hva slags

natur Gud er i besittelse av, samt hvilket forhold han har til mennesket. Det er verdt å merke seg at Filosofias avslutning er det tydeligste uttrykk for en tendens som også har vist seg visse steder tidligere i teksten, nemlig Filosofias (eller forfatterens) anleggelse av et universelt perspektiv på tilværelsen, frikoblet fra Boethius' konkrete livssituasjon.

I femte og siste bok kan man flere steder observere bruken av et begrepspar som kaster lys over gudsbildet, begreper som også har forekommet tidligere i teksten (jfr. III.10.57). Det dreier seg om *fas* og *nefas*.³³ Ved denne begrepsbruken uttrykkes det tydelig fromhet overfor Gud: Han bør med andre ord omtales med en grunnleggende respekt, hans allmektige vesen bør ikke krenkes på noe vis (jfr. V.3.16; V.3.69).

Filosofia påpeker at den eneste form for interaksjon mellom Gud og menneske som er mulig, består i håp og bønn fra menneskets side, samt at en ydmyk innstilling gjør mennesket fortjent til *divina gratia* (V.3.104); *gratia* kan forøvrig oversettes med både ”nåde” og ”generøsitet”. Ydmykheten gir altså tilgang det som fremstår som en guddommelig følelsesreaksjon.

Lysmetaforikken er fremtredende også i bok V. Det er helt nødvendig ikke å fjerne øynene fra *summae lux veritatis* (”den høyeste sannhets lys”, V.2.22), slik at man kan bli festet til *inaccessa lux* (”det utilgjengelige lys”, V.3.106) – sannhetens ”utilgjengelige” lys er synonymt med Gud. Etter å ha vist hvordan Gud er mektigere enn Foebus, synger Filosofia at Gud kan kalles den ”sanne sol”, siden han er altskuende (V.2.13-14). Denne forestillingen leder oss over til det viktigste motivet i verkets siste del: Den guddommelige *providentia*. Dette begrepet forklares utførlig mot slutten av bok V og kulminerer med Filosofias beskrivelse av både den guddommelige erkjennelsesmåte og natur; den narrative vinklingen gjør det nødvendig å gi en litt omstendelig redegjørelse av denne delen.

Boethius' siste ord i samtalen med Filosofia består i påpekningen av følgende problem: Hvordan kan menneskets frie vilje forenes med den guddommelige allmakt? Hvis viljen er fri, kan ikke Gud være allmektig. Hvis derimot Gud er allmektig, er ikke viljen fri; dermed har ikke mennesket lenger noe moralsk ansvar for sine handlinger, og det finnes ingen rettferdig verdensorden. Filosofia viser hvordan viljen er fri, noe som gjør at menneskets ansvar for dets handlinger er intakt, og at den moralske verdensorden ikke bryter sammen; samtidig er Gud allmektig og dermed også allvitende – han vet og overskuer alt. Dette er han i stand til på grunn av sin tidløse natur. Hans erkjennelse er ikke, som menneskets fornuft, underlagt den flyktige tiden som kun består av en uendelig rekke øyeblikk uten både fortid og

³³ Disse termene stammer fra gammel romersk religion: Mens *fas* kan oversettes med det som er i overensstemmelse med guddommelig lov, betyr den negerende varianten *nefas* det som er uforenlig med slik lov. Den som begikk en handling som var *nefas*, trosset med andre ord gudenes vilje og gjorde seg skyldig i en krenkelse av den fromhet som den gudfryktige romer burde utvise.

fremtid. Den guddommelige erkjennelse fanger inn *hele* tiden – fortid, nåtid og fremtid – i ett evig nærværende øyeblikk.

Gud overskuer alt som inntreffer til alle tider, siden han er i besittelse av *intellegentia*, den høyeste erkjennelsesform, som her kan oversettes med innsikt eller intuisjon. Mennesket besitter de tre lavere evnene: *Sensus* ("sansning"), *imaginatio* ("forestillingsevne") og *ratio* ("fornuft"). Menneskets *ratio* er den høyere av de tre, men på grunn av sin logisk-diskursive virkemåte, altså trinnvis tankebevegelse, er den temporalt betinget. Derfor er den underlegen den guddommelige *intellegentia* som kan fatte alt det lavere (jfr. V.4.82-104). For menneskets *ratio* synes den guddommelige forutviten om alle hendelser å måtte medføre at de samme hendelsene inntreffer med nødvendighet; dermed blir frihet kun en illusorisk størrelse. Sett i forhold til guddommens *intellegentia* forsvinner derimot dette problemet. Denne typen erkjennelse består i *providentia* ("forsyn") snarere enn *praevidentia* ("forutsyn"), noe som vil si at Gud ikke ser at noe vil inntreffe *før* det virkelig gjør, altså ser inn i fremtiden, men ser hendelser på alle tre tidsnivåer som *samtidige* der han alt fra sin høyde (V.6.69-72). For Gud eksisterer alt i ett og samme evige øyeblikk (V.6.59-66). Forklaringen på den guddommelige erkjennelsesevne må sies å utgjøre kulminasjonen av diskusjonen mellom Filosofia og Boethius.

Ved påvisningen av det tidløse forsynet lar Filosofia Boethius få den høyeste form for rasjonell innsikt i den guddommelige natur. Samtidig overskrides det rent rasjonelle, menneskelige perspektivet ved at den guddommelige transcendens trer frem i fullkommen klarhet. Gud viser seg å være allvitende, med sitt altskuende blikk, ubundet av den tidsstruktur som mennesket og resten av den skapte verden befinner seg i. I tillegg gjøres det klart at Gud ikke griper inn i temporale prosesser. Han har skapt verden på en bestemt måte, ved å etablere naturlover og gi mennesket en fri vilje, og lar verden så utvikle seg på egne premisser. Dette betyr at det guddommelige forsyn ikke medfører noen styring av menneskenes handlinger; disse har derimot helt og fullt sitt opphav i menneskenes egen vilje.

Slik sikres hvert menneskes moralske ansvar, og den guddommelige rettferdighet blir dermed et faktum. Boethius kan derfor forsikres om at Gud styrer verden på en god og rettferdig måte, slik at hans eget dyptgripende behov for mening endelig kan tilfredsstilles. Det onde menneske, som vender seg vekk fra det høye mot det lave, får til slutt sin straff, og det gode menneske, som vender seg mot Gud, får sin belønning. Kombinasjonen av de to forestillingene – Gud som allvitende og rettferdig – kommer klart til uttrykk i beskrivelsen av Gud som både en allvitende betrakter fra det høye og en rettferdig fordeler av belønning og straff til menneskene (V.6.166-170).

I siste del av diskusjonen skjer det en bevegelse fra samtals logisk-dialektiske aktivitet til Filosofias enetale som er uttrykk for en gudsrettet fromhet. Boethius er altså blitt taus, dialogen har med ett utviklet seg til en monolog fra Filosofias side. Hun kommer med følgende oppfordring, denne gang ikke rettet kun til samtalepartneren Boethius, men til et flertall, tilsynelatende leserne: ”ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite” (”hev sjelen mot de riktige håp, rett ydmyke bønner mot himmelen”, V.6.173-174). Filosofia henvender seg ikke nå kun til sin samtalepartner, Boethius, men til et flertall, verkets lesere eller menneskene generelt. Idealet hun fremsetter for disse, er altså menneskets *håp*, av ”riktig” type, *ydmykhet* og *bønn* rettet mot himmelen, alt i trygg forvisning om at mennesket handler for det guddommelige åsyn, en rettferdig dommer som samtidig er den altskuerende sol.

Tematisk gjennomgang

Boethius tillegger Gud en rekke egenskaper, både upersonlige og personlige. Jeg vil begynne med å studere de upersonlige, abstrakte attributtene; deretter vil jeg se nærmere på de personlige, til dels antropomorfe epitetene, for til slutt å undersøke hvor gudsbildet befinner seg i spenningen mellom naturalisme og teisme.

Selv om Boethius mener at Gud dypest sett ikke lar seg beskrive, gir han en rekke karakteristikk av både den guddommelige natur og virkemåte. Gud kjennetegnes primært av sin *transcendens*: Han representerer den ”høyeste guddom”, tilværelsens grunnprinsipp. Dette grunnprinsippet er *enhetlig*, altså usammensatt i sitt vesen, og *uforanderlig*. Gud er identisk med sann *væren*. Videre er han en *ubevegelig beveger*: Han er verdens *skaper* og *oppretholder*. Som selvtilstrekkelig, upåvirkelig skaper representerer han livets kilde.

Som det fremkommer tidlig i samtalen med Filosofia, er Boethius’ utgangspunkt at det er Gud som har skapt og opprettholder verden. I verkets midtdel fremfører Filosofia en kosmologisk hymne til Gud hvor hun utførlig beskriver ham som skapergud. Hun forteller hvordan han har skapt verden ved å forme den ut fra et formløst stoff. Helt ubundet av noen begrensninger er han helt fri og former alt som er til, på bakgrunn av urbilder i sitt eget sinn. Gud frembringer verden liksom en *kunstner* skaper sitt verk gjennom å forme det ut fra et foreliggende materiale som mangler form. Her tyr Boethius med andre ord til en antropomorf betegnelse. Den guddommelige kunstner har i sin fullkommenhet skapt et verk av *skjønnhet*, en lovmessig helhet, en fastlagt *orden*. Verdens lovmessige *skjønnhet* gjenspeiler *divina ratio* (”den guddommelige fornuft”). Tydeligst kommer Guds fornuft til syne i himmellegemenes matematisk ordnede bevegelser; himmelens regelmessige struktur er det fremste eksempel på den kosmiske orden som mennesket kan få innsikt i med sin fornuft.

Boethius understreker imidlertid den dype kløften mellom menneskets og Guds erkjennelsesevner. Mens menneskets fornuft er logisk-diskursiv og følgelig opererer på trinnvist, temporalt vis, er Gud i besittelse av en *intuisjon* som overskrider det rent logiske og temporale. Både i sin erkjennelse og natur er Gud *evig*, han befinner seg altså utenfor tiden som alle verdens hendelser utspiller seg i. Gud erkjenner nemlig det han har skapt og opprettholder, ved sitt *forsyn*, evnen til å se alt som skjer i fortid, nåtid og fremtid, i ett eneste glimt. Filosofias redegjørelse for forsynets virkemåte kan sies å utgjøre verkets kulminasjon: Det er først når Boethius forstår vesensforskjellen mellom menneskets tidsbundne fornuft og Guds tidløse intuisjon, at han innser at han har tatt helt feil når det gjelder verdens innretning. Til tross for at han ikke har betvilt den fysiske sfæres lovmessige struktur, har han trodd at menneskenes verden var regjert av den lunefulle Fortuna, tilfeldighetens gudinne. Nå innser han at Fortuna kun er et redskap for Gud, og at hennes tilsynelatende irrasjonelle handlemåte i realiteten er uttrykk for forsynets rasjonelle verdensplan. Filosofia viser kontrasten mellom det evige, uforanderlige forsynet og den tidsbundne, omskiftelige skjebnen som alt i verden er underlagt. Liksom Gud regulerer menneskenes verden gjennom Fortuna styrer han hele verdensutviklingen ved hjelp av den omskiftelige skjebnens makt.

Guds natur og forsyn er altså tids- og skjebneoverskridende. Siden han ser alle hendelser i ett evig øyeblikk, kaller Boethius ham den ”altskuende sol”, et tydelig uttrykk for hans himmelske transcendens. Som altskuende sol er Gud følgelig *allvitende*, ved å kunne ”forutse” alt som vil skje, og han assosieres med *lyset*. Lysmetaforikken forekommer flere steder i verket og viser til dels til det plutselig frembrudd av guddommelig innsikt som fjerner feiltagelsens eller tvilens mørke for Boethius. Lyset assosieres følgelig med den guddommelige allvitenskap som gjør at Gud i sin lyskraft er overlegen selv Foebus, solen, og kalles den sanne sol (jfr. V.2m.14).

I tillegg til å opplyse helbreder også Gud det erkjennelsesmessig villfarne menneske, eksemplifisert ved Boethius. Den medisinske metaforikken forekommer en rekke steder i Filosofias argumentasjon: Hun er kommet for å helbrede Boethius’ sinnslidelse som hun klassifiserer som letargi, en sterk tretthet som har svekket hans rasjonelle orienteringsevne. Både opplysnings- og helbredelsesprosessen som Filosofia initierer, består i å hjelpe ”pasienten” Boethius til å erindre hans egentlige natur og plass i verdenordenen. Ikke bare Filosofia, men også Gud betegnes i denne sammenheng som *lege*, altså på nytt som et menneskelignende vesen. Det gjøres ikke bare klart at den guddommelige innsikt har en sjelshelbredende effekt på det villfarne menneske. Gud fordeler også belønninger og straffer. Han belønner gode mennesker for deres prisverdige handlinger, noe som altså gavner dem.

Onde mennesker straffes av ham, men konsekvensene er gunstige også for dem, ved at de prøves ut av Gud, og dermed gis en sjanse til å forbedre seg som mennesker.

Både i sin forsynsregulerende og helbredende virksomhet uttrykker Gud to viktige, menneskelige egenskaper: *Godhet* og *rettferdighet*. Hans grunnleggende godhet gjenspeiles i skaperverkets skjønnhet. Et avgjørende vendepunkt i diskusjonen med Filosofia inntreffer i tredje bok da Boethius oppdager (eller snarere gjenoppdager) at Gud, i sin usammensatte enhet, representerer det høyeste gode, selve objektet for alle skapningers lengsel etter sin opprinnelse. Mens Boethius fra første stund er sikker på at Gud utgjør alt det skaptes *opphav*, forstår han nå at Gud også er alle tings *mål*, den livskilde de i sin lengsel søker tilbake til, en erkjennelse som utbroderes poetisk i Filosofias store kosmologiske hymne III.9m.

Som verdens skaper og opprettholder beskrives Gud som konge (*rex*), herre (*dominus*), fører (*dux*) og dommer (*arbiter*), alle antropomorfe termer som uttrykker hans allmakt og transcendens. Gud regjerer verden som konge som på sin himmeltrone holder sitt ”scepter”, symboler på hans monarkiske majestet. Han beskrives som ”vognfører” (*vector*), en som i ubevegelighet styrer verdensaltets ”tøylar” (IV.1m.19-21). Forestillingen om en vognførers faste kurs kommer også tydelig frem i Boethius’ poetiske skildringer av Foebus, solguden som hver dag kjører over himmelen i sin vogn, et av verkets fremste uttrykk for himmellegemenes lovmessighet (jfr. eksempelvis III.2m.31-33). Fremstillingen av Gud som vognfører kan dermed sies å illustrere hans funksjon som garantist for verdens evig fastlagte orden – en orden han selv har innstiftet som skapergud.

Som allmektig hersker opprettholder ikke Gud bare en *fysisk*, men også *moralsk* orden. Gud kjennetegnes nemlig også av *rettferdighet*. Han er en *dommer* som fordeler belønninger og straffer til menneskene på bakgrunn av deres bruk av sin frie vilje, et aspekt som henger sammen med Guds helbredelse av de moralske ”syke”. Når Filosofia får Boethius til å forstå at Gud er rettferdig, og at hans allmakt er forenlig med menneskets frihet og ansvar, er et av de viktigste problemene løst: Den moralske verdensorden, bygget både på Guds rettferdighet på den ene side og menneskets moralske ansvar og frihet på den annen side, er et faktum. Dermed er *theodicé*-problemet – hvordan forene en allmektig og god Gud med en verden preget av ondskap og lidelse – løst for Boethius. Den guddommelige rettferdighet som på mystisk ligger til grunn for alle menneskelivets tilskikkelser, er uttrykk for verdens grunnleggende enhet og harmoni. Som kosmisk herre og himmelkonge sørger Gud for at også skjebnen som styrer menneskenes liv, inngår som en naturlig del i sin

altomfattende verdensplan som er både god og rettferdig.³⁴

Guds status som allmektig monark bør vurderes i lys av et tradisjonelt motiv i gresk-romersk litteratur og filosofi, nemlig kontrasten mellom *konge* og *tyrann*.³⁵ Mens tyrannens styre karakteriseres av villskap og lovløshet, kjennetegnes kongens styre av mildhet, rettferdighet, respekt for lovene. På tross av sin makt respekterer kongen loven som gavner hans undersåtter, og hans styre er slik sett forutberegnlig snarere enn uberegnelig og lunefullt som tyrannens. Kontrasten mellom konge og tyrann kan gjenfinnes i Boethius' sammenligning mellom spesielt Fortuna og Gud. Fortuna fremstilles som utpreget *saeva* ("vill", II.1m.3) og sammenlignes blant annet med rå naturkrefter, som det stormende hav og den eruptive vulkan, og en historisk skikkelse som Nero.³⁶ I tillegg til tyrannens villskap, lovløshet og moralske "kaos" representerer Gud som verdens konge fullkommen ro, stabilitet, lovlydighet og lovmessighet – altså et moralsk "kosmos". Mens skjebnen preges av sin bevegelighet, kjennetegnes Guds forsyn, verdens urokkelige sentrum, av sin totale ubevegelighet. Både den moralske og den fysiske sfære utviser i realiteten den samme lovmessighet, et bevis på at verden utgjør en rasjonelt ordnet helhet, og at denne opprettholdes av Gud, en som i antikk forstand styrer som konge – konstitusjonell enevoldshersker, kunne man si - og ikke tyrann.

Boethius får gradvis klarhet i det viktige spørsmålet om hvordan verdens styres. Fortuna, og selve skjebnens makt, er altså kun redskaper for Guds forsyn for å realisere hans fullkomne plan. Det guddommelige forsyn assosieres selv med *amor*, den kosmiske kraft som holder verden ved like. *Amors* kraft sammenbinder verdens ulike elementer, utgjør det *foedus* ("bånd") som forener vidt forskjellige fenomener og slik sikrer den kosmiske helhet. Som Boethius formulerer det i det første av flere dikt viet *amor*: "Hanc rerum seriem ligat/Terras ac pelagus regens/Et caelo imperitans amor" ("Kjærligheten sammenbinder denne serie, styrer jord og hav, hersker over himmelen", II.8m.13-15). Denne kjærlighetskraftens virksomhet, som altså binder jord, hav og himmel sammen, skildres med verbene *regere* ("styre") og *imperitare* ("herske") som gir assosiasjoner til en menneskelig hersker, en konge eller keiser. Koblingen mellom den sammenbindende *amor*, som hersker over selv himmelen, og Gud som himmelkonge fremgår derfor naturlig. Denne koblingen styrkes ytterligere av henvisningen til kjærlighetskraftens *frena* ("tøyler"), et begrep som også knyttes til Gud.

Den kosmisk sammenbindende virksomheten utgjør kun ett aspekt ved *amor*, det man

³⁴ Rettferdighetsaspektet kan muligens også knyttes til beskrivelsen av Gud som *tonans* ("tordnende", jfr. IV.m.6.1), en egenskap som ofte forbindes med himmelguder som i sin tordnende vrede straffer mennesker som har forbrutt seg mot deres fastlagte lov.

³⁵ Jfr. behandlingen av dette motivet i Gerard O'Daly, *The Poetry of Boethius*, London: Duckworth 1991: 83-91.

³⁶ Boethius kan ha hatt Theoderik i tankene i sin skildring av den tyranniske Fortuna (O'Daly, *Poetry*: 85-86).

kan kalle dens *horisontale* funksjon. *Amor* har også en *vertikal* funksjon, ved å stige ned i og inngi menneskets sjel kjærlighet til å vende seg mot Gud i det høye.³⁷ Boethius fremstiller med andre ord *amor* som en kraft som er både *nedadstigende*, fra Gud til menneske, og *oppadstigende*, fra menneske tilbake til Gud. Denne tosidige bevegelsen uttrykkes i den store hymnen i bok III hvor Filosofia, henvendt til Gud, beskriver hans virkemåte med hensyn til sine skapninger: ”lege benigna/Ad te conversas reduci facis igne reverti” (III.9m.20-21): Ved sin ”vennlige lov” – ytterligere et eksempel på Guds *lex aeterna* (”evige lov”, IV.4.101; jfr. også II.3m.17) - sørger altså Gud, ved sin nedadstigende kjærlighet, for at mennesket vender tilbake til ham, ved en ”tilbakevendende ild”, altså oppadstigende kjærlighet. Dermed spiller *amor* en avgjørende rolle for verdens evige syklus som veksler mellom utstrømning av skapningene fra den skapende Gud til tilbakevendingen til skaperen.

Som målet for skapningenes kjærlighet betegnes Gud en rekke steder som far (*pater*). Gud er både konge og far, to betegnelser som er uttrykk hans transcendens og visdom; farsaspektet viser i tillegg at det dreier seg om en rent antropomorf Gud, siden han utviser en form for omsorg for det han har skapt. I sin lengsel søker alt det skapte tilbake til sitt ”faderlige” opphav, streber etter å realisere sin sanne natur ved å gjenforenes med sin opprinnelse som er formålet med dets eksistens.³⁸

I menneskets tilfelle er det *virtus* (”dyd” eller ”godhet”) som representerer det tilstrebede livsmål. Som gjenfortellingen av myten om Orfevs og Evrydike illustrerer, må mennesket rette sin kjærlighet *oppover*, mot den lyse dag, og ikke *nedover*, mot den mørke natt (jfr. III.12m.47-58). Orfevs søkte sin elskede i dødsriket og fikk frigjort henne med sin vakre musikk – men han brøt dødsgudens eneste betingelse da han snudde seg for å se henne før de var kommet opp i lyset. Orfevs’ vending symboliserer kjærligheten som er lidenskapelig rettet mot det lave, forgjengelige, materien. Den edle kjærlighet er derimot rettet mot det høye, uforgjengelige, Gud. Den oppadrettede kjærlighet forbindes med *oppstigningen*, et sentralt motiv i verket, som skildres utførlig i neste dikt, IV.1m, Filosofias løfte om å sørge for sjelens oppstigning gjennom planetsfærene til sitt guddommelige fedreland. Hun understreker at mennesket som vender sin sjel mot det høye og dyrker *virtus*, liksom Herakles vil vinne stjernene (IV.7m.34-35).³⁹

Menneskets himmelske oppstigning består i at det retter sitt mentale blikk mot sin

³⁷”Si vestros animos amor/Quo caelum regitur regat” (”Hvis kjærligheten som styrer himmelen, også kan styre deres hjerter!”), II.8m.29-30), Filosofias ønske for menneskene, viser tydelig *amors* verdensforenende, kosmologiske og det menneskerelaterte, personlige aspekt; sistnevnte aspekt peker i retning av *amor* som nedadstigende (i menneskets hjerte).

³⁸ Denne teleologiske forestillingen artikuleres klart i III.m2.34-38.

³⁹ De tre diktene, som jeg har brukt som eksempler, viser noe av verkets kompleksitet, ved at Boethius benytter ulike typer metaforer, som mytologiske og kosmologiske, for å beskrive sjelens oppadrettede gudskjærlighet.

guddommelige ”far”, den både omsorgsfulle og myndige allfader, vende seg til ham i ydmyk tilbedelse, for himmelfaderen er lydhør for menneskets bønner.⁴⁰ På denne måten kan mennesket *guddommeliggjøres*, gjenvinne sin opprinnelige natur. Siden lykken er identisk med Gud, blir det lykkelige menneske selv en ”gud”, ved å ”delta” i Guds natur (III.10.88-90). Denne ”deltagelsen” i, eller gjenforeningen med, Gud illustreres også av en sirkel-sentrum-analogi: Dess nærmere man kommer forsynets sentrum gjennom skjebnens bevegelige sirkler, dess friere blir man – inntil man oppnår fullstendig frihet og stabilitet når man knyttes til dette sentrum (IV.6.65-76; V.2.16-18). Den som forenes med forsynets sentrum, vender tilbake til sitt himmelske fedreland, guddommeliggjøres, vinner frem til sann lykke og fullkommen sjelefred: Det er dette Boethius selv synes å oppnå til slutt.

Oppstigningens og guddommeliggjøringens resultat kan sies psykologisk å gjenspeile den kosmiske ”fred” (*pax*), verdensordenens ”harmoniforhold” (*concordia*). Gud representerer en ”fredfylt havn” (III.10m.5). Ved å vende seg mentalt mot Gud som et transcendent punkt i tilværelsen får mennesket i sitt indre del i den samme fred som kjennetegner den ytre verden, den evige orden som peker utover seg selv mot sin skaper, den allmektige himmelkonge som også er menneskets egentlige far, dets kjærlig forløsende opphav. Dermed kan kosmologi, psykologi og soteriologi sies å gå over i hverandre i Boethius’ gudsbilde: Hans Gud sikrer på én og samme tid verdensordenens harmoni, menneskets sinnsro og ontologiske forløsning, gjennom sin nedadstigende kjærlighet. Når Filosofien avslutningsvis oppfordrer alle mennesker til å ”heve sjelen mot de riktige håp” og ”rette ydmyke bønner mot himmelen” gir dette mening, i Boethius’ perspektiv, siden mennesket kan ha tillit til Gud på grunn av hans lovmessig stabile styring av verden og forsynsmessige omsorg for sine skapninger. Det er denne gode, rettferdige og allmektige Gud som gir Boethius den etterlengtede trøst i hans skjebnetunge livssituasjon.

Gudsbildets kosmologiske og soteriologiske aspekt

Man kan si at gudsbildet i *Filosofiens trøst* kjennetegnes av en spenning mellom to perspektiver, et *kosmologisk* og et *soteriologisk*. I kosmologisk forstand er teksten uttrykk for en grunnleggende forestilling om verden som en velordnet helhet hvor allting, inkludert mennesket, inntar en spesiell plass og tjener en bestemt funksjon – og det er Gud som ved sin evige lov opprettholder verdens harmoni. Teksten kan imidlertid også forstås soteriologisk: Den viser hvordan sjelen kan forløses fra verden, frigjøres fra menneskelivets begrensninger

⁴⁰ Forestillingen om bønnens Gud som den himmelske ”far” fremgår klart av eksempelvis Filosofias uttalelse like før hun synger sin store hymne som er utformet nettopp som en bønn til Gud: ”Invocandum rerum omnium patrem” (”Alle tings far bør påkalles”, III.9.103).

og skjebnens makt, og vende tilbake til sitt transcendent opphav, nemlig Gud. Disse to perspektivene viser to hovedaspekter ved gudsbildet.

Som jeg har argumentert for, gir Boethius to typer beskrivelse av Gud. På den ene side fremstilles Gud som et upersonlig grunnprinsipp. Han beskrives som urkilde, førstebeveger, immaterielt lys, altså som en kraft eller et vesen uten spesifikt menneskelige egenskaper, som opererer analogt med naturens prosesser. På den annen side skildres han som et personlig vesen. Han tillegges personlige attributter eller menneskelige egenskaper, som visdom, godhet og rettferdighet. Gud karakteriseres med epiteter som dommer, konge og far: Han er verdens allvitende og allmektige skaper, dens gode og rettferdige opprettholder. I tillegg fremhever Boethius Guds kjærlighet: Gud binder verdens ulike elementer sammen ved sin transcendent *amor*, den kosmiske kjærlighetskraft som også muliggjør alle skapningers tilbakevending til sitt opphav. I Boethius' eget tilfelle skjenker Gud ham sin visdom, representert ved Filosofia, og gir ham dermed den nødvendige innsikt og trøst som gjør ham i stand til å foreta sin mentale oppstigning til Gud. Gjennom sin visdom, kjærlighet og godhet lar Gud mennesket, som fornuftsvesen, frigjøres fra den skapte verdens ontologiske begrensninger. Gud virker dermed ikke bare som skaper og opprettholder, men også forløser: Han er både alle skapningers *opphav* og det sanne *mål* for deres opphavslengsel.

Boethius' gudsbilde kan sies å ha et såvel *teistisk* som *naturalistisk* aspekt: Gud fremstår som en transcendent himmelgud med personlige eller menneskelignende egenskaper, i tillegg til et immaterielt "naturlig" prinsipp som opererer på ikke-menneskelig, automatisk vis. Mens det naturalistiske aspektet kommer tydeligst til uttrykk i forbindelse med det kosmologiske perspektivet, i form av forestillingen om Gud som verdens upersonlig skapende og opprettholdende prinsipp, illustreres det teistiske aspekter klarest i forbindelse til det soteriologiske perspektivet, ved at Gud fremstår som det høyeste gode som sjelen og andre skapninger lengter tilbake og får stige opp til takket være den guddommelige allfaders nedastigende kjærlighet.

I dette kapitlet har jeg forsøkt å rekonstruere Boethius' gudsbilde på basis av en nærlesning av hans verk. Jeg vil nå bevege meg over til det store spørsmålet i denne oppgaven: Hvordan bør Boethius' gudsbilde forstås i lys av senantikkenes hedendom, representert ved Plotin og Proklos, og kristendom, representert ved Augustin? Av både kronologiske og tematiske grunner vil jeg begynne med å fremstille Plotins gudsbilde. Foruten å være den tidligste av de tre tenkerne legger Plotin et viktig grunnlag for både Proklos' og Augustins religiøse tenkning; den plotinske inspirasjonen er faktisk så omfattende hos disse tenkerne at man til dels vil finne samme plotinske forestillinger og motiver hos dem

i hedensk eller kristen utforming. Deretter vil jeg behandle Proklos. Selv om Augustin befinner seg i tidsrommet mellom Plotin og Proklos, virker det her mest fruktbart å behandle Proklos like etter Plotin, for å få frem utviklingen innenfor nyplatonismen som hedensk tradisjon før jeg viser hvordan Augustin videreutvikler nyplatonismen på kristen grunn.⁴¹

⁴¹ Når jeg heretter bruker kun betegnelsen ”nyplatoniker”, sikter jeg utelukkende til Plotin eller Proklos, altså de to hedenske tenkerne, ikke den kristne Augustin.

Gudsbildet hos Plotin

Den idéhistoriske kontekst for Plotins tenkning

På 200-tallet e.Kr. utarbeider Plotin en tolkning av Platons filosofi som får stor betydning i senantikken.⁴² I moderne tid har denne retningen fått betegnelsen ”nyplatonisme”, for å skille den fra både klassisk ”platonisme” og ”mellomplatonisme”. Plotins tenkning bør forstås i lys av den allmenne platonismens utvikling i antikken.

Platons sterkt metafysisk orienterte filosofi, forankret i forestillingen om at evige og uforgjengelige *ideer* ligger til grunn for alt som eksisterer, gjennomgår flere faser. Mens Platons tidligste elever videreutvikler sin lærers tenkning i matematisk-astronomisk retning, inntreffer så en ny fase hvor platonismen tolkes på radikalt skeptisk vis, spesielt inspirert av de tidlige sokratiske dialogenes problematisering av all sikker erkjennelse. Rundt Kristi fødsel skjer det igjen en nytolkning av Platons dialoger. Pendelen svinger denne gang fra ”skeptisisme” tilbake til den første tidens ”dogmatisme”: Metafysikken i Platons senere dialoger, sentrert rundt læren om de evige og uforanderlige *ideene*, får status som objektivt gyldige beskrivelser av tilværelsen og dens forskjellige værensnivåer. Den ”sokratiske” skeptisismen med sin grunnleggende erkjennelsestvil trer nå i bakgrunnen til fordel for de metafysiske postulatets karakter av ”dogmer” eller allmenngyldige påstander om virkelighetens vesen.⁴³ Det er denne ”dogmatiske” retningen som kalles ”mellomplatonisme” og utgjør et viktig bakteppe for Plotins tenkning.

Som andre tankeretninger i hellenismen og keisertiden rommer mellomplatonismen forestillinger fra flere ulike tankestrømninger, ikke minst aristotelismen.⁴⁴ I mellomplatonismen forenes Platons ideer med Aristoteles’ ”intellekt”, den ubevegelige beveger som har frembrakt verden. Resultatet blir forestillingen om at de platonske ideene eksisterer som tanker i et immaterielt intellekt som regulerer verdens struktur og prosesser.⁴⁵ Selv om de inkorporerer flere elementer av stoisk naturfilosofi, bryter mellomplatonikerne med stoikerne ved å fremstille tilværelsens grunnprinsipp som transcendent, i tråd med både

⁴² Nyplatonismen kommer til å spille en helt sentral rolle i vestlig tenkning i middelalderen og frem til nyere tid.

⁴³ Jfr. fremstillingen av platonismens ulike faser i: Maria Luisa Gatti, ”Plotinus. The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism”. I: Gerson, *Cambridge Companion*: 14-15.

⁴⁴ I tillegg mottok mellomplatonismen flere impulser fra stoicismen, blant annet forestillingen om hvordan verden reguleres; slike stoiske elementer videreføres av Plotin, noe jeg vil komme tilbake til.

⁴⁵ Gatti, ”Plotinus”: 15-16.

Platon og Aristoteles. Mellomplatonikerne utvikler Platons filosofi i tydeligere religiøs retning: Deres førsteprinsipp betraktes som guddommelige, og målet blir menneskets forening med denne guddommen. Denne religiøse dimensjonen føres videre av Plotin og hans nyplatonske etterfølgere.⁴⁶ Plotins notater ble samlet og redigert i form av de såkalte *Enneadene*⁴⁷ av Porfyrios (ca. 232-305), Plotins elev som selv ble en toneangivende nyplatoniker.

Grunntrekk ved Plotins tenkning

Den mellomplatonske forestillingen om det guddommelige intellekt som det høyeste ontologiske nivå forkastes på 200-tallet av Plotin, som forøvrig viderefører flere aspekter ved mellomplatonikernes metafysikk. Plotins ontologi som består i en lære om flere virkelighetsnivåer som utgår fra et høyeste prinsipp, kan beskrives på to måter: *Ovenfra-ned*, hvor man begynner med det kosmiske grunnprinsipp og beveger seg nedover til materien, og *nedenfra-opp*, hvor man altså beveger seg motsatt vei.⁴⁸ Jeg velger sistnevnte tilnærming, ved å ta utgangspunkt i Plotins syn på det laveste nivået og derfra bevege meg opp til det høyeste.

Plotins ontologi representerer det man kan kalle *hierarkisk monisme*: Det finnes ett grunnprinsipp som manifesterer seg på flere værensnivåer, og hvert nivå taper både væren og verdi jo lengre vekk fra grunnprinsippet det befinner seg. Plotin kaller sitt grunnprinsipp Det Éne (*To hen*). Grunnprinsippet utgjør den høyeste av tre *hypostas*er, hvorav de to andre kalles Intellektet (*Nous*)⁴⁹ og Sjelen (*Psyché*). Fra Det Éne "emanerer" eller utstrømmer *Nous*, og fra sistnevnte emanerer Sjelen. Fra Sjelen emanerer materien (*hylé*) som utgjør det laveste værensnivået. Det dreier seg her om en slags ontologisk "stige" hvor hvert værenstrinn fra materien av er utgått fra et høyere trinn helt til det ender med toppunktet i Det Éne, alltings uuttømmelige kilde. Fra Det Éne frembringes alt som kan eksistere, i en kontinuerlig skapelsesprosess som foregår utenfor tid og rom.⁵⁰ Plotins *henologi* (enhetslære) er sammenvevet med hans *teologi*, siden Det Éne fremstilles som et guddommelig prinsipp; det dreier seg altså om en gudsforestilling.⁵¹ En analyse av Plotins henologiske gudsbilde

⁴⁶ Plotins læremester var Ammonios "Saccas", en tenker som selv ikke har etterlatt seg noe; vi vet nesten ingenting om ham og kan derfor ikke si noe om hans forhold til den platonske tradisjon (Wallis, *Neoplatonism*: 37-38).

⁴⁷ Tittelen viser til at verket består av deler med ni bøker hver.

⁴⁸ Jfr. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London: Duckworth 1995: 47.

⁴⁹ Denne betegnelsen, som kan bety både "intellekt" og "ånd", er vanskelig å oversette; jeg velger å bruke den greske originaltermen.

⁵⁰ For en fremstilling av emanasjonsprosessen, jfr. Plotin, *The Enneads*, New York: Larson Publications 1992: V.2.1.

⁵¹ Plotin kaller det Det Éne *theos* som ganske enkelt betyr "guddom". Selv om Plotin betrakter de tre høyeste hypostasene – Det Éne, Intellektet og Sjelen – som ulike nivåer av guddommen, vil jeg i hovedsak beskjeftige meg med Det Éne i analysen av Plotins gudsbilde: Både med sitt fullkomne vesen og sin status som menneskets endelige frelsesmål er det den høyeste hypostasen som først og fremst kaster lys over Plotins gudsbilde.

forutsetter en fremstilling av grunntrekkene ved hans generelle ontologi. Det kan passe å begynne en slik fremstilling med Plotins syn på materien og menneskets forhold til den.

Plotin betrakter såvel mennesket som resten av den materielle verden som splittet mellom to dimensjoner, en *materiell* og en *immateriell*. Mennesket er bærer av en immateriell og dermed uforgjengelig sjel som har steget ned fra de høyere hypostasen til materiens verden. Resultatet er at sjelen delvis domineres av ytre inntrykk fra fysiske gjenstander og av menneskets egne affekter, noe som hindrer mennesket i å erkjenne sitt immaterielle opphav. Sjel består av to deler: En ”lavere” del som styres av affektene og det fysiske, og en ”høyere” del som er uberørt av materien, og stadig befinner seg i Nous. Mennesket lengter etter å frigjøres fra sine legemlige stengsler og affektens kontroll for å kunne vende tilbake til sitt guddommelige opphav i Det Éne, en metafysisk reise som gradvis må skje gjennom de høyere hypostasene. Målet med Plotins etikk, hans lære om lykken, er ”guddommeliggjøring” (*theosis*), tilstanden når sjelen endelig blir ”gudelik” ved hjemkomsten til Det Éne.

For å kunne vende tilbake til guddommen hevder Plotin at det er nødvendig med en ”renselse” av sjelen, både moralsk og erkjennelsesmessig. I tråd med stoisk moralpsykologi mener Plotin at alt legemlig, alle sanseinntrykk og affekter virker forstyrrende på erkjennelsesprosessen. Derfor må alt som hører kroppen til, betvinges ved selvfornektelse, og den kontemplative virksomhet må dyrkes for at mennesket kan innse de sanne goder (I.2.3). Først når sjelen slik er renses for alle jordelivets inntrykk, kan fornuften få kontroll over de forblindende affektene og mennesket mentalt konsentrere seg om sitt dypeste vesen. Som for stoikerne går veien *innover*, fra den ytre sanseverden til den indre verden hvor sjelen kan finne ro ved å knytte an til naturens grunnprinsipper.

Når det gjelder synet på tilværelsens vesen, bryter Plotin med stoikerne. Mens stoikerne betrakter også den materielle verdens førsteårsak som *materiell*, mener Plotin at virkelighetens basis er *immateriell*. I motsetning til stoikerne hevder han at tilværelsens grunnprinsipper er *transcendent* snarere enn *immanent*: Plotins guddom befinner seg ikke innenfor, men over den materielle verdens rammer. På tross av sin transcendens-orientering deler Plotin stoikernes syn på den sansbare verden som en harmonisk helhet med sin lovmessige orden. Med sin kosmologi avviser derimot Plotin skarpt en annen tankeretning, nemlig den gnostiske med dens radikale nedvurdering av materien.⁵² Selv om Plotin i likhet

⁵² Som det fremgår av Plotins antignostiske avhandling, II.9, hevder ”gnostikerne” en radikal dualisme som trekker et skarpt skille mellom ånd og materie som to selvstendige grunnprinsipper. Gnostikerne betraktet det åndelige prinsipp som godt og det materielle som ondt; siden det gode, guddommelige element i mennesket er fanget i materien, må det frigjøres og alt materielt dermed forkastes (jfr. fremstillingen i Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Michigan: Eerdmans 2002: 122-125); ”gnostisisme” besto ikke i noen egen ”religion”, snarere i en religiøs grunnholdning som kom til uttrykk i mindre kultfellesskap blant jøder, kristne og hedninger (Tripolitis, *Religions*: 120).

med gnostikerne fremholder idealet om sjelens frigjøring fra materiens grep, inntar han altså et mer positivt syn på den fysiske verden som et *kosmos*, en gjenspeiling av de høyere hypostasene (II.9.4). I sjelens streben etter å vende tilbake til Det Éne må med andre ord bevegelsen ikke kun gå *innover*, men også *oppover*, fra det materielle til det immaterielle, guddommelige.

Siden den i sin rasjonelle innretning er en gjenspeiling av den Verdenssjelen som regulerer den, peker den materielle verden altså utover seg selv mot det transcendent. ⁵³ Verdenssjelen utgjør den laveste delen av Sjelen som igjen er en utstrømning av Nous. Ved overgangen mellom disse to hypostasene beveger vi oss fra mangfoldighet til en kombinasjon av mangfoldighet og enhet. Nous karakteriseres av sin enhetlige selvkontemplasjon. Subjekt og objekt er her sammenfallende størrelser, noe som sikrer Nous' enhet, selv om denne hypostasen inneholder alle de lavere hypostasenes mangfoldighet i form av arketypiske forbilder. ⁵⁴

Et grunntrekk ved Plotins tenkning er forestillingen om verdens ordnede, lovmessige struktur som konstant opprettholdes av Det Éne via de lavere hypostasene, Nous og Sjelen. Utstrømningen av Det Énes transcendent natur er en tidløs prosess som skjer med *nødvendighet*. På grunn av guddommens fullkomne vesen må alt som kan eksistere, bli til ved en permanent skaperakt fra guddommen som flommer over av væren, skjønt selv hevet over væren. Plotin betoner likevel ikke bare emanasjonsprosessens nødvendighet, men også Det Énes grenseløse frihet, for intet kan innskrenke Det Énes virksomhet. ⁵⁵

Det Éne regulerer verden gjennom sitt *forsyn*, sin tidløse plan for hvordan verden skal utvikle seg. For de materialistiske stoikerne er forsynet, assosiert med "verdensfornuften", identisk med *skjebnen*, den nødvendige forandringsprosess som alt er underkastet. Plotin hevder derimot at den fysiske verdens skjebnenødvendighet selv er ontologisk underordnet forsynet som er av guddommelig karakter, assosiert med Nous. Med sin sontring mellom skjebne og forsyn unngår Plotin stoikernes determinisme, tanken om at alle ting er styrt av en naturnødvendig kraft, og dens etiske konsekvenser, nemlig at mennesket fratas sin frie vilje og dermed moralske ansvar. For stoikerne er mennesket underlagt skjebnens lovmessighet, gjennom påvirkningen fra de ytre ting. Plotin hevder på sin side at mennesket har evnen til å handle fritt når det har frigjort seg fra de ytre ting, det vil si skjebnens makt, og fått kontakt med de høyere hypotaser.

⁵³ Tanken om verdenssjelen, eller verdensfornuften (kalt *Logos*), som et immanent grunnprinsipp inntar en dominerende plass i stoicismen (Hadot, *Ancient Philosophy*: 238); Verdenssjelen hos Plotin har altså en annen ontologisk status enn hos stoikerne.

⁵⁴ Intelletet rommer det som tilsvarer Platons ideer (Wallis, *Neoplatonism*: 53).

⁵⁵ John Bussanich, "Plotinus' metaphysics of the One". I: Gerson, *Cambridge Companion*: 43.

Som transcendent har ikke Det Éne direkte befatning med reguleringen av det skapte. Hele verden, ned til hver minste detalj, er underlagt Nous' universelle forsyn (III.2.6; III.3.5). Forsynet har innrettet verden så sinnrikt at hver ting, uavhengig av dens verdi *per se*, bidrar til helhetens harmoni (III.2.13). Selv om mennesket med sin fornuft kan få innsikt i verdens harmoniske struktur regulert av Sjelen, må likevel menneskets sjel stige enda høyere for å kunne erkjenne verdens dypeste vesen: Sjelen må bevege seg videre til Nous. Denne hypostasen kjennetegnes av sin unike kombinasjon av enhet og mangfoldighet: Ved sin evige kontemplasjon over sin årsak, Det Éne, er også Nous enhetlig, altså ikke-sammensatt, men samtidig mangfoldig, siden det rommer alle mulige entiteter i differensiert form (IV.4.2.3, V.9.6). Mens Sjelen er relatert til tid og bevegelse, er Nous relatert til tidløshet og ubevegelighet. Videre er Nous og Sjelen forbundet med vesensforskjellige erkjennelsesevner. Mennesket kan få innsikt i Sjelen, via naturens regelmessighet og harmoni, ved sin *fornuft*, altså den logisk-diskursive tenkeevne som opererer trinnvis og suksessivt som tiden forløper. Erkjennelsen av Nous er derimot umulig for fornuften og kan kun skje ved en form for *intuisjon* eller umiddelbar vesensskuen som overskrider fornuften på Sjelens nivå.

Det som spesielt kjennetegner Nous, er denne hypostasens selvkontemplasjon, som egentlig er rettet mot Det Éne, hvor skillet mellom subjekt og objekt oppheves.⁵⁶ Når mennesket erkjennelsesmessig stiger opp til dette nivået, får det del i denne tidløse selvkontemplasjonen, en umiddelbar skuen av det enhetlige grunnprinsipp i form av verdens mangfoldige entiteter som eksisterer i immateriell form i Nous. Denne intuitive erkjennelsen representerer en helt annen erkjennelses- og bevissthetstilstand enn mennesket opplever som sanse- og fornuftsvesen: All bevegelse og forgjengelighet oppheves, både tidens vekslinger og logikkens prinsipper overskrides. Likevel utgjør ikke erkjennelsen av Nous den endelige innsikt i virkelighetens sanne vesen. Det menneske som stiger høyere enn Nous, opplever foreningen med tilværelsens grunnprinsipp, Det Éne. Til tross for at Nous altså fremstår som et transcendent prinsipp, med helt andre ontologiske egenskaper enn den materielle verden, er det Det Éne som beskrives som selve guddommen, eller "Gud", hos Plotin. Følgelig er det denne høyeste hypostasen jeg nå vil konsentrere meg om.

Det Énes vesen: Spenningen mellom negativ og positiv teologi

Plotins gudsbilde står i spenningen mellom to vesensforskjellige teologiske tilnærminger. Han understreker umuligheten av å beskrive Det Énes vesen: Siden det kosmiske grunnprinsipp er

⁵⁶ Wallis, *Neoplatonism*: 53.

radikalt transcendent, lar dets natur seg ikke gripe av fornuftens eller språkets kategorier. Det Éne er med andre ord *uutsigelig*. Denne tilnærmingen viser Plotins anvendelse av *negativ* teologi, det vil si utelukkende å fastslå hvilke egenskaper guddommen *ikke* har (V.3.14). Det å beskrive Det Éne som transcendent og uutsigelig er likevel nettopp å gi en *beskrivelse* av det ubeskrivelige. Det er viktig å påpeke at Plotin rettferdiggjør å anvende også *positiv* teologi. En rekke steder tillegger han Det Éne forskjellige typer attributter. Det Éne fremstilles eksempelvis som et ubevegelig, selvtilstrekkelig og selvforårsaket prinsipp, altså ved hjelp av upersonlige termer. Én form for positiv beskrivelse han flere ganger tyr til, er *analogien*, sammenligningen mellom Det Éne og dets ontologisk laverestående frembringelser: Lignelsene med den overstrømmende kilden og solen som utstråler sitt lys, er karakteristiske naturrelaterte analogier. Dessuten anvender Plotin flere steder rent antropomorfe betegnelser i skildringen av guddommen.

Følgelig veksler ikke bare Plotin mellom *apofatisk* (negativ) og *katafatisk* (positiv) teologi. Hans katafatisk beskrivelser av guddommens gåtefulle vesen består i både upersonlige og personlige, til dels rent antropomorfe, egenskaper. Det Énes viktigste attributter er imidlertid at det er *enhetlig*, som det fremgår av dets betegnelse, og *godt*. Disse to egenskapene eller aspektene ved guddommens vesen er assosiert med Det Énes måte å virke på som består i en dobbel kausalitet. Det Énes kausale funksjonsmåte er verdt å studere for å forstå Plotins gudsbilde.

Det Éne som bevirkende årsak

Ved hjelp av aristotelisk terminologi kan man si at Det Éne representerer en dobbel kausalitet, at det opererer som to typer årsaker, en *bevirkende* og en *final*.⁵⁷ Førstnevnte begrep innebærer at noe frembringer noe annet, at det foregår en type skapelse. Sistnevnte begrep impliserer at noe er hensikten med eller målet for en virksomhet bedrevet av noe annet. Det Éne er bevirkende i den forstand at det skaper verden, ved å utstrømme de lavere hypostasene, og finalt ved at det er målet for alle sine frembringelsers streben etter sitt opphav – skjønt skapelsesprosessen er noe mer kompleks enn jeg her gir inntrykk av, da den gjelder en kombinasjon av det bevirkende og finale. Det Éne kan med andre ord betegnes både som et *skapende* og *forløsende* prinsipp. La oss begynne med å se på Det Éne som bevirkende årsak.

Alle virkelighetens nivåer er altså nødvendig betinget av Det Éne, alt både frembringes og opprettholdes av denne urkilden i en vedvarende prosess utenfor tid og rom.

⁵⁷ Her bygger jeg på analysen i Bussanich, "Plotinus' metaphysics": 45-57.

De to ovennevnte naturrelaterte analogiene illustrerer tydelig den bevirkende årsak. Et av de bildene på emanasjonsprosessen som Plotin har størst forkjærlighet for, er kilden som kontinuerlig strømmer over uten at dens vannmengde noensinne minsker. På samme vis utstrømmer Det Éne – selv hinsides all væren – permanent væren, av ulike former, uten å tape noe av sin energi. Det Éne representerer nettopp tilværelsens konstant overstrømmende og uuttømmelige ”urkilde” (V.2.1). Denne grenseløse skaperkraften kan også skildres analogt med solens kraft: Selv om den stadig avgir lysstråler, forblir solens eget lys uanfektet av denne prosessen (V.1.6). Det Éne er den transcendent ”sol” hvis ”stråler” av ulike hypotaser evig emanerer, lengre og lengre vekk fra sin lyskilde helt til de lysmessig fortaper seg i materiens mørke.

Slike sammenligninger mellom det kosmiske grunnprinsipp og naturnødvendige prosesser, som rennende vann og solens utstråling, peker i retning av at Plotin også betrakter Det Énes emanasjon som en *nødvendig* prosess. Hvis dette er tilfellet, legges klare begrensninger på hva Det Éne faktisk er i stand til å frembringe. Plotin er påpasselig med å understreke at en slik bokstavelig tolkning av naturanalogiene er uholdbar. Hos Det Éne sammenfaller *essens* og *aktivitet*: Det befinner seg hinsides både væren og bevegelse og dets vesen kan sies å være identisk med dets skapende virksomhet.⁵⁸ Det finnes ingen begrensninger for denne virksomheten, siden Det Éne er allmektig. Likevel må man ikke tro at emanasjonen skjer på tilfeldig vis: Alt som kan frembringes, sørger Det Éne for å frembringe, på den best mulige måte. Verden er harmonisk innrettet nettopp fordi den er frembrakt av Det Éne som har skapt den i henhold til en fullkommen plan. Ved å kontemplere over seg selv, helt uavhengig av sine frembringelser, avgir Det Éne konstant energi og skaper dermed nye entiteter (III.8.3). Dermed kan Det Éne beskrives som et allmektig og følgelig fritt grunnprinsipp, som spontant frembringer alt tenkelig på fullkomment vis.

Det avgjørende viktige attributtet Det Éne tillegges, er imidlertid *enhetlig*. For Plotin er enhver tings eksistens nødvendig betinget av tingens enhet, det vil si at tingen ikke er sammensatt av forskjellige elementer, men utgjør en homogen helhet. Hvis en ting taper sin enhet, opphører den følgelig å eksistere (VI.9.1). Det *mangfoldige* er følgelig forbundet med ontologisk inferiøre: Jo lengre vekk fra Det Éne noe befinner seg, jo større mangfoldighet er det tale om. Det Éne representerer derimot det usammensatte *par excellence*: Essens og aktivitet er der smeltet sammen hvor alt eksisterer, i udiffereinsierte form. Selve forutsetningen for all væren er den arketypiske enhet – i sin uutsigelighet kalt Det Éne, av mangel på bedre betegnelser.

⁵⁸ Bussanich, “Plotinus metaphysics”: 48.

Fremstillingen hittil gir inntrykk av at Det Éne fungerer som en *direkte* årsak til verdens tilblivelse. Dette bildet må korrigeres, siden emanasjonsprosessen beskrives tydelig som *mediert* ved at de ulike værensnivåene frembringer hverandre. Hvordan blir så det erkjennbare *kosmos* til? På dette punktet fremtrer forbindelsen mellom Det Éne og Nous – den nest høyeste hypostase som også er guddommelig – spesielt tydelig. Plotin sidestiller på sin side Nous med *demiurgen* i *Timaios*. Platon forteller at det er denne skaperguden som er ansvarlig for den materielle verden som han har tilvirket som etter forbilde av de evige ideer i sitt ”sinn”, altså det differensierte innhold i Nous. Synet på demiurgen er et vesentlig punkt i Plotins uenighet med gnostikerne. De betrakter demiurgen som ond ”avgud” som i opposisjon mot lysets gode Gud har skapt den mørke, falne materien. Plotin mener på sin side at demiurgen er god, en nødvendig formidler av Det Énes skapelseskraft. Dette er forklaringen på at hans skaperverk, den fysiske verden, også er godt - en gjenspeiling, riktignok på ufullkommens vis, av den fullkomne godhet som Det Éne besitter.⁵⁹

Skjønnhet står sentralt i Plotins tenkning, og nettopp skjønnheten assosierer han med den skapte verden som speil for Nous – Det Énes mest fullkomne manifestasjon. Den fysiske verden er preget av harmoni, den er den skjønneste av alle mulige avspeilinger av sitt forbilde i Nous (II.9.4). Spesielt himmellegemene, med sine velordnede bevegelser, fremstår som uttrykk for den demiurgiske godhet (II.9.5). Plotin presiserer at verden er frembrakt av en gud som har skjenket den enhver type former. I all sin harmoni og symmetri gjenspeiler verden sin skapers visdom (III.2.3; II.9.16). Det er altså den skapende Nous, den demiurgiske prinsipp, som er verdens arketyper (III.2.1; III.2.2). Betoningen av verdens skjønnhet og harmoni er et tydelig uttrykk for Det Énes fullkomne godhet og visdom.

Det Éne som final årsak

Den sansbare verden er altså blitt til med demiurgens indre ideer som modell, noe som gjør at denne verden i siste instans er uttrykk for Det Énes fullkommenhet, dets *godhet* – dets andre helt sentrale attributt. Førsteprinsippet er ikke bare alle tings skapende *kilde*, men også deres forløsende *mål*: Alt det skapte lengter tilbake til sitt opphav som står som det høyeste gode for dets streben. Tydeligst trer denne opphavslengselen frem i menneskets sjel som Plotin assosierer med Afrodite, kjærlighetens gudinne (VI.9.9). Denne mytologiske forbindelsen skyldes forestillingen om *eros*, den kjærlighetslengselen som motiverer sjelen til å foreta oppstigningen eller hjemreisen til Det Éne. Det er i Nous at sjelen endelig kan fraktes det siste

⁵⁹ Dette er hovedtanken i hans avhandling mot gnostikerne, II.9.

stykket til målet for sin streben, på *eros*-kraftens ”vinger”. Denne ”flukten” utgjør kulminasjonen av Plotins tenkning.

I siste bok, VI.9, redegjør Plotin for siste fase av sjelens oppstigning. Sjelen når frem til Nous og beveger seg fra mangfoldighetens verden til enhetens rike, gjennom en indre skuen av enheten – en ”enhetsvisjon” (VI.9.3). Fra denne tilstanden kan sjelen foreta siste del av sin reise, til Det Éne hinsides væren. Nå inntreffer en tilstand som altså ikke egentlig lar seg beskrive: Enhver distinksjon mellom subjekt og objekt, den som erkjenner, og det som erkjennes, viskes ut, idet sjelen får skue selve det gode (VI.9.4). Den typen enhetsskuen Plotin beskriver, er en form for *unio mystica* (mystisk forening) mellom sjelen og guddommen. Han anvender forholdet mellom en sirkel og dens sentrum for å uttrykke sin mystiske innsikt som altså ikke kan uttrykkes fullstendig. Det handler bokstavelig talt om en sjelelig *konsentrasjon*, at det mentale blikk rettes mot den sjelelige sirkels sentrum. Det er slik guddommeliggjøringen finner sted, ”for en Gud er et vesen som er knyttet til det Ene”, som Plotin formulerer det (VI.9.8). Når sjelen har vendt oppmerksomheten mot sitt eget indre sentrum, sitt dypeste vesen, gjenstår det å vende seg mot Det Énes sentrum: Da makter vi å berøre ”alle tings midtpunkt på samme måte som sentrene i de perifere cirkler faller sammen med sentret i kulen som omgir dem, og går til ro” (VI.9.8). Igjen fremheves det hvordan sjelen faller til ro.

Det som skildres, er hvordan sjelen igjen oppnår sin opprinnelige enhet, frigjort fra de lavere hypostasenes mangfoldighet. Når sjelen retter seg mot det guddommelige sentrum, finner den hvile (VI.9.8). Sjelen får ”se seg selv i stråleglans, full av åndelig lys, eller snarere som lyset selv, rent, lett, uten tyngde, født som Gud eller riktigere værende Gud” (VI.9.9). Her dukker lysmetaforikken opp igjen: Sjelen bades i guddommelig lys. Plotin sammenligner også konsentrasjonsprosessen med korsangere som vender seg mot sin dirigent; først når sjelene vender seg mot selve urkilden, kan de besynge Gud med sin korsang (VI.9.8).

Mens beskrivelser som sirkel-sentrum-analogien og lysmetaforikken er av upersonlig type, kan kor-dirigent-bildet tolkes sies å uttrykke et litt mer personlig gudsbilde. I denne forbindelse bør det understrekes at Plotin veksler mellom termer som ”Gud”, ”den Høyeste” og ”den Høyeste Guddom”, altså et uttrykk for en teistisk tendens. Denne tendensen forsterkes av den tidvise bruken av antropomorfe termer. Det Éne beskrives enkelte steder som *far*, hersker i sjelens ”fedreland” (I.6.8): Sjelen drives av *eros*-lengsel mot sitt himmelske ”fedreland” og sin ”far”, den høyeste guddom som har frembrakt den. Plotin griper dessuten enkelte steder til gresk mytologi, som når han sammenligner Det Éne som ”faderlig” frembringende prinsipp sammenlignes med himmelguden Uranos (V.5.3) og, mer implisitt,

med en annen himmelgud, nemlig Zevs (VI.9.7). Med henblikk på Zevs-henvisningen er det ikke overraskende at Plotin skildrer guddommen som både *konge* – ”kongenes konge” - og *far* (V.5.3), siden Zevs er kongen blant de homeriske guder og selve Allfaderen.⁶⁰ Likevel må man hele tiden være klar at dette kun er metaforiske talemåter for å beskrive det som dypest sett ikke lar seg beskrive. Derfor er det ikke overraskende at Plotin understreker at Det Éne i sin transcendens ikke har noen følelser eller andre menneskelige egenskaper.⁶¹

På tross av sin apofatiske grunnholdning tillegger Plotin altså likefullt sitt grunnprinsipp visse personlige attributter, kanskje mest iøynefallende ”far” og ”konge”. Dermed fremstår, paradoksalt nok, Det Éne til dels som et menneskelignende vesen, en personlig Gud med egenskaper som godhet, visdom og rettferdighet. Det Éne representerer målet for menneskets lidenskapelige opphavslengsel, det himmelske hjemland som vil bringe sjelen trygghet og hvile. Igjen må det imidlertid påpekes at Plotin presiserer at den hvile sjelen finner hos Det Éne, innebærer et fravær av enhver følelse eller annen menneskelig tilstand (VI.9.11). For å avgjøre om Plotins gudsbilde egentlig kan kalles teistisk på noen måte, er det nødvendig å se nærmere på hans fremstilling av relasjonen mellom Det Éne og mennesket.

Det Énes relasjon til mennesket: Et teistisk gudsbilde?

Et grunntrekk ved Plotins guddom er at den er selvtilstrekkelig og derfor fullstendig uten behov for noe utenfor seg selv. Følgelig mangler Det Éne enhver interesse for det selv frembringer; i sin fullkomne transcendens genererer det kun alt som kan tenkes å eksistere, i en evig skaperakt. Dette grunnleggende upersonlige aspektet ved guddommen farger på avgjørende vis Plotin syn på forholdet mellom Det Éne og mennesket.

Ett av de viktigste trekkene ved Plotins tenkning sammenlignet med Platons er førstnevntes tydelig artikulerte religiøse *mystikk*, læren om hvordan sjelen ”rykkes ut” av legemet og forenes med den ulegemlige guddom, en tilstand som er uutsigelig og inngir sjelen lykksalighet. I denne forstand skildrer Plotin en unik nærhet mellom sjelen og Det Éne som synes å gi hans gudsbilde et stert personlig preg. Denne antagelsen må imidlertid modifiseres på grunn av hans radikale betoning av den guddommelige transcendens, noe jeg nettopp har berørt. Plotin beskriver utførlig hvordan sjelens *eros* som driver den både innover i seg selv, vekk fra sansenes verden, og oppover, fra den ufullkomne materien mot det guddommelig

⁶⁰ Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985 [1977]: 127; 129.

⁶¹ I denne forbindelse bruker Plotin ordet ”gud” i flertall, siden han viser til Nous i tillegg til Det Éne (II.5.6); kan hans tidvise henvisning til ”guder” med rimelighet tolkes som en form for implisitt polyteisme? Man bør vokte seg for å svare kategorisk, men jeg tror at vi bør unngå å ta hans ”polyteistiske” talemåte for bokstavelig og mer metaforisk.

immaterielle. Skildringen av sjelens *eros*-bevegelse illustreres ved hjelp av personlige metaforer. Sjelen fremstilles som ”datter” og guddommen som sjelens ”far”. Sjelens kjærlighet til Gud og lengsel etter å være hos ham sammenlignes med en datters ”edle” kjærlighet til sin ”edle far”. Etter å ha steget ned i materien og vendt sin kjærlighet vekk fra sin far mot det jordiske blir sjelen/datteren til slutt fylt av skam, og hun på nytt søker sin far i det høye og finner dermed fred (VI.9.9).

Det er en følelsesladet type metaforikk Plotin anvender i sin skildring av sjelens *eros* som en datters kjærlighetslengsel etter sin far. Som det fremgår av sitatet over, resulterer gjenforeningen mellom de to i fredfylt ro. Denne tilstanden utgjør mystikkens kulminasjon, *theosis* (”guddommeliggjøring”), et syn av Det Énes uutsigelige lysglans. Også her beskriver Plotin Det Éne i personlige vendinger. Sammensmeltningen mellom sjelen og guddommen skildres som den legemlige foreningen mellom to elskere: Sjelen oppnår ”den erotiske følelse ved synet, den som elsker har når han elsker og faller til ro” (VI.9.4). Her kombineres altså det karakteristiske lysmotivet med forestillingen om syn eller skuen og erotisk metaforikk. Plotin sammenligner også sjelen selv, i dens gudskjærlighet, med både Eros og Afrodite, og sjelen fylles av himmelsk kjærlighet etter guddommeliggjøringen (VI.9.9). Den erotiske og kjærlighetsmytologiske metaforikken peker i likhet med far-datter-typen i retning av et følelsespreget gudsforhold.

På tross av slike metaforiske skildringer er det vanskelig å konkludere med at Plotins gudsbilde bør betegnes som teistisk. Siden det er hevet over alle menneskelige kategorier, har altså ikke Det Éne noen interesse for sine skapninger, inkludert mennesket, som lengter intenst etter det. Det Éne gir ingen hjelp til sjelen for å bringe den ut av dens materielle fangenskap og tilbake til dens hjemland, siden det ikke har behov for noe utenfor sin egen fullkomne natur (VI.9.6). Det er kun ved egen *eros*-kraft at sjelen må kjempe seg tilbake til sitt opphav for å gjenvinne sin fullkomne, enhetlige natur (VI.9.8). I sin transcendent ubevegelighet yter Det Éne ingen assistanse til sjelen for at den kan forløses. Menneskets oppstigning til Det Éne, som beskrives som ”den ensliges flukt til den enslige” (VI.9.11), skjer altså ikke bare i ensomhet, for det enkelte menneske i fullkommen isolasjon.⁶² Guddommeliggjøringen inntreffer også uten noen form for følelsesmessig involvering av guddommen – oppstigningen skjer utelukkende på grunn av sjelens oppadrettede kjærlighetsbevegelse.

⁶² Oppstigningen fører til ”guders og gudelige og salige menneskers liv” (VI.9.11), altså ”guddommeliggjøring”.

Gudsbildet hos Plotin og Boethius

Det er en rekke likhetstrekk mellom gudsbildet hos Plotin og Boethius. Disse kommer til uttrykk hva angår både upersonlige og personlige attributter som tillegges guddommen. Før vi studerer de to tenkernes positive teologi, kan det imidlertid være interessant å se på den negative.

Selv om også Boethius helt tydelig beskriver Gud som transcendent, finner man ikke hos ham en tilsvarende sterk betoning av den guddommelige uutsigelighet som hos Plotin. Med sitt tidsoverskridende forsyn, sin allvitenhet og allmakt, fremstiller Boethius Gud som i siste instans uforklarlig for menneskets fornuft. Likevel er det altså vanskelig å finne noen uttalt apofatisk tilnærming til det guddommelige mysterium hos Boethius; det som muligens er et apofatisk element hos sistnevnte, er den avsluttende tausheten fra Boethius når kun Filosofia taler – kanskje dette er en apofatisk stillhet fra menneskets side overfor Guds transcendens?

Det er med tanke på den katafatiske gudstilnærming at Boethius' Gud fremstår som identisk med Plotins Det Éne på flere viktige punkter. Plotin representerer en hierarkisk monisme. Noen velutviklet hierarkitanke forekommer riktignok ikke hos Boethius. Likefullt deler han Plotins monisme: Det finnes kun ett grunnprinsipp i tilværelsen, kun én høyeste guddom – *summa divinitas* (III.10.78) er en latinsk oversettelse av en typisk plotinsk formulering. Videre kan en rekke begreper fra plotinsk henologi gjenfinnes hos Boethius: Gud er uforanderlig, selvtilstrekkelig, ubevegelig, allmektig og livets kilde. I motsetning til den mer apofatisk orienterte Plotin hevder derimot ikke Boethius at Gud av natur overskrider væren, men at han er identisk med sann væren. Begge anvender lyset som metafor for det guddommelige, og hos begge forekommer sirklenes faste sentrum som bilde på det enhetlige grunnprinsipp.

Boethius viderefører Plotins syn på guddommen som både bevirkende og final årsak. Begge knytter an til *Timaios*-tradisjonen og beskriver verden som formet ut fra et uformelig urstoff av etter et arketypisk mønster i skapergudens eget sinn.⁶³ Dermed fremstilles også Gud hos Boethius som en demiurg. Interessant nok befinner Plotins demiurg seg på nivået under Det Éne, mens demiurgen hos Boethius er identisk med Gud. Begge demiurgene forbindes likefullt med et universelt forsyn som regulerer alle verdens detaljer, en tidløs allvitenhet som gjør skaperguden i stand til å skue alt i fortid, nåtid og fremtid i ett glimt. Dette forsynet, denne evige visdom, beskrives av begge som fornuftsoverskridende og dermed et uttrykk for

⁶³ For Boethius, jfr. III.9m.5-8.

den guddommelige transcendens. Med sitt universelle forsyn sørger begge demiurgene for at verden opprettholdes som en velordnet helhet, en skjønn gjenspeiling av sin skapers fullkommenhet.

Liksom Det Éne fungerer Boethius' Gud også som final årsak, siden han utgjør det høyeste gode som alt det skapte lengter tilbake til og livsmessig streber etter å gjenforenes med. Både Gud og Det Éne representerer livets kilde som alt søker tilbake til for å forløses, frigjøres fra det jordiske. Boethius' sirkel-sentrum-analogi er sannsynligvis hentet fra Plotin: Hos begge forekommer beskrivelsen av bevegelsen gjennom foranderlighetens sirkler frem til uforanderlighetens sentrum hvor fullkommen stabilitet hersker. I likhet med lyset som utbredt metafor for det guddommelige er sirkel-sentrum-bildet et godt eksempel på upersonlige gudsbeskrivelser hos Plotin som også anvendes av Boethius.

Når det gjelder tydeligere menneskerelaterte beskrivelser av menneskets gudsforhold, kan Plotins *eros*-forestilling gjenfinnes i Boethius' tilbakevendende kjærlighet. Forestillingen om sjelens vinger og flukt, i sin Eros- og Afroditeaktige kjærlighet, til Gud, forekommer også hos Boethius; her (IV.1m.1-3) skildres den bevingede sjels himmelflukt, og den gudsrettede *conversus amor* minner om Plotins mytologisk fremstilte kjærlighet hos sjelen til Det Éne. Plotins analogi mellom en datters kjærlighet til sin far og sjelens kjærlighet til guddommen er derimot fraværende hos Boethius. Det samme gjelder Plotins henvisning til foreningen mellom to elskere, en metafor for sjelens sammensmeltning med Det Éne.

Med tanke på mystikken og kjærlighetsmotivet fremtrer to viktige forskjeller mellom Boethius og nyplatonikeren. Kun Plotin av de to artikulere en genuin mystikk, med et personlig islett. Likevel er det bare Boethius som uttrykker forestillingen om en nedadstigende kjærlighet som strekker seg fra guddommen til mennesket. Med sin kjærlighetstenkning er Boethius eksponent for et mer personlig gudsbilde enn Plotin. Mens Det Éne fremstilles som helt uten interesse i sin selvtilstrekkelige fullkommenhet for det lavere, fremstår Boethius' Gud som mer opptatt av det han har skapt ved at han lar sin kjærlighet strømme ut i verden som sammenbindende kraft, og ned til mennesket hvis sjel antennes av gudskjærlighetens ild.

På tross av den sterkt teistiske tendensen hos Boethius vil jeg fremheve at han synes å dele Plotins oppfatning av den sykliske bevegelse i kosmos, utstrømning og tilbakevending, som en lovmessig prosess. Forestillingen om den evige lov står sentralt hos Boethius, også i forbindelse med et så personlig trekk ved Gud som hans *amor* (jfr. III.9m.20). Det jeg har kalt det kosmologiske og naturalistiske aspektet ved Boethius' gudsbilde, kan tyde på en sterk plotinsk påvirkning.

På tross av forskjellen mellom de to tenkernes kjærlighetsforestillinger er det en slående likhet mellom dem. Begge opererer med forestillingen om menneskets guddommeliggjøring, en fullstendig sammensmeltning av sjelen og Gud. Hos begge kan sjelen ved å knytte seg til guddommens stabile sentrum selv bli en "Gud": Det synes ikke å eksistere noen ontologisk kløft mellom menneske og guddom, kun en total forening.

Plotin hevder at guddommeliggjøringen skjer permanent først etter døden, men at tilstanden flyktig kan inntreffe allerede i dette liv (VI.9.10). I Boethius' tilfelle synes det å dreie seg om en varig tilstand i dette liv, men dette spørsmålet er av en slik kompleksitet at jeg ikke kan besvare det her. Uansett resulterer guddommeliggjøringen hos både Plotin og Boethius i sjelens ro, hvile, fred og stabilitet, ved at den forbindes med Guds stabile natur. I forlengelsen av dette medfører guddommeliggjøringen sann lykke, idet den tilbakevendte sjel får skue guddommens strålende lys. Den guddommeliggjortes saliggjørende syn av den høyeste guddom i fullkommen lysprakt – disse forestillingene representerer kanskje de viktigste likhetene mellom Boethius' og Plotins gudsbilde.

Gudsbildet hos Proklos

Den idéhistoriske kontekst for Proklos' tenkning

Proklos er den siste store systematiske tenker blant de hedenske nyplatonikerne. Takket være et omfattende forfatterskap og femti års ledelse av det platonske akademi i Athen ble han allerede i sin samtid en svært innflytelsesrik Platon-fortolker. Som de øvrige senantikke nyplatonikerne viderefører han flere grunntrekk ved Plotins tenkning. Han bryter imidlertid med sistnevnte på enkelte viktige punkter og føyer til flere nye elementer fra andre tanketradisjoner.

I løpet av de to århundrene mellom Plotin og Proklos gjennomgår nyplatonismen flere bemerkelsesverdige endringer. Porfyrios knytter i enda større grad enn sin lærer an til aristotelisk tenkning, spesielt logikken.⁶⁴ Han videreutvikler også et annet aspekt ved Plotins tenkning, nemlig den allegoriske anvendelsen av homeriske motiver for å belyse metafysiske forestillinger.⁶⁵ Den allegoriske Homer-fortolkningen, som gjør det mulig å gjenfinne platonske forestillinger hos den gamle dikter, blir i økende grad viktig i senere nyplatonisme. I tillegg viser Porfyrios, i motsetning til Plotin, interesse for *De kaldeiske orakler*, en samling åpenbaringsskrifter fra 100-tallet e.Kr.⁶⁶ Denne interessen finner man også, i forsterket form, hos Jamblikhos (d. ca. 326), en yngre samtidig av Porfyrios. Med Jamblikhos bringes nyplatonismen inn i et nytt spor, en mer uttalt religiøs og ”okkultistisk” retning. Jamblikhos inkorporerer forestillinger fra de orfiske dikt, en samling mystisk-teologiske tekster, de hermetiske skrifter, av gnostisk-platonsk type, samt *De kaldeiske orakler*. Disse skriftene betrakter han som svært gamle og uttrykk for guddommelige åpenbaringer som harmonerer med Platons tenkning.

Når det gjelder Jamblikhos' forhold til de kaldeiske orakler, står vi overfor et sentralt trekk ved sen nyplatonisme, nemlig *teurgi*. Dette begrepet fortjener en kortfattet fremstilling, siden det kaster viktig lys over senere nyplatonikeres syn på guddommen og mennesket. Teurgien har sine røtter i *De kaldeiske orakler* som utgjør en kombinasjon av mellomplatonske spekulasjoner og magiske forestillinger. Med teurgi menes i disse skriftene en spesiell teknikk for å rense sjelen for alt legemlig og dermed forberede den for

⁶⁴ Porfyrios' *Isagoge*, en innføring i Aristoteles' *Logikken*, ble oversatt til latin av Boethius.

⁶⁵ Wallis, *Neoplatonism*: 135.

⁶⁶ Wallis, *Neoplatonism*: 105.

guddommelig kontakt. Selv om Porfyrios viser interesse for teurgi, avviser han denne praksisen på filosofisk grunnlag. Jamblikhos er derimot en sterk tilhenger av teurgi som hos ham synes å få en ny funksjon: Fra å gjelde kun sjelens moralske renselse blir den nå en teknikk for å sørge for sjelens oppstigning til det guddommelige. Teurgien får med andre ord en frelsesfunksjon hos Jamblikhos. Han og Porfyrios vurderer teurgien ulikt, siden de har forskjellige oppfatninger av sjelens ontologiske status. Mens Porfyrios hevder at sjelen makter oppstigningen til det guddommelige gjennom kontemplativ skuen, altså ved egen filosofisk innsats, benekter Jamblikhos at dette er umulig. I motsetning til Porfyrios som mener at sjelen kun *delvis* har steget ned i materiens verden, og at en del av sjelen fortsatt befinner seg i Nous, hevder Jamblikhos at sjelen har steget *helt* ned i materien. Derfor er sjelen avhengig av ytre hjelp for å kunne vende tilbake til sitt guddommelige opphav.⁶⁷

Det er denne postplotinske tenkningen som videreføres av Proklos. Vi har overlevert en rekke verker av Proklos, og i flere av disse gir han tydelig uttrykk for sentrale aspekter ved sitt gudsbilde. For hans mer generelle ontologi anvender jeg hans systematiske verk, *Teologiens elementer*. Når det gjelder hans mer spesifikt religiøse tenkning, forholder jeg meg til hans kommentarer til Platon-dialogene *Timaos* og *Alkibiades I*, fragmentet fra hans kommentar til *De kaldeiske orakler* og enkelte av hans gudehymner.

Grunntrekk ved Proklos' tenkning

Proklos viderefører grunntrekk ved Plotins tenkning og bryter samtidig med enkelte av forgjengerens forestillinger. Foruten Proklos' kaldeisk-teurgiske syn på sjelens oppstigning som guddommelig assistert består en viktig forskjell mellom de to nyplatonikerne i Proklos' filosofiske rehabilitering av homerisk polyteisme. Under sterk påvirkning av Porfyrios' metafysiske allegorisering av Homers dikt inkorporerer Proklos de forskjellige homeriske gudene og gudinnene i sitt system. Resultatet er en usedvanlig kompleks nyplatonisme, sentrert rundt et plotinsk monistisk gudsbilde som samtidig har sterkt polyteistiske trekk.

Hva kjennetegner så Proklos' form for nyplatonisme i forhold til Plotins? Proklos kan sies å radikalisere både det hierarkiske og det monistiske aspekt ved sin forgjengers tenkning. Det Éne fremstår som enda mer tilbaketrukket og uutsigelig i sin transcendens hos Proklos. Likevel kan hans gudsbilde sies å ha mer uutalt antropomorf karakter enn Plotins fordi Proklos kombinerer sine radikale monisme med en lære om mangfoldige gudevesener: Disse

⁶⁷ Jfr. fremstillingen i Hadot, *Ancient Philosophy*: 171. Med tanke på denne oppgavens komparative siktemål er Hadots oppsummering av kapittelet om keisertidens filosofi spesielt interessant: "For Neoplatonism and Christianity, the two spiritual movements which dominated the end of antiquity and opposed each other, man cannot save himself by his own strength but must wait for the divine to take the initiative" (*Ancient Philosophy*, 171).

opptrer i mer eller mindre personlig form, og tilsvarer de forskjellige gudene og gudinnene i homerisk religion.⁶⁸ Som han gjør grundig rede for i sitt store systematiske teologiske verk, *Teologiens elementer*⁶⁹, identifiseres de forskjellige gudene og gudinnene med de såkalte *henadene* som utgjør hypostasen under Det Éne. Som det fremgår av navnet, er *henadene* en type ”enheter”; med sin enhetlige natur er de assosiert med Det Éne og dermed guddommelige (ET 114). Fra sitt ontologiske nivå like under det kosmiske grunnprinsipp, selve guddommen, strekker de seg i sin kosmiske virksomhet nedover alle de lavere hypostasene helt til materien. *Henadene* formidler kraften fra Det Éne, som selv er ubevegelig, til alle de lavere hypostasene og sikrer dermed hele verdens tilblivelse, med all dens bevegelse og mangfoldighet som egentlig springer ut av det ubevegelige enhetsprinsipp.

Over *henadenes* nivå finner man en *dyade*, en relasjon mellom to forbundne entiteter: Grense (*peras*) og Grenseløshet (*apeiron*). Grense sørger for kosmisk stabilitet gjennom alle tings identitet, gjennom forankring i Det Éne, mens Grenseløshet sørger for alle tings utstrømning fra Det Éne, altså skapelsen.⁷⁰ Neste hypostase, Væren (*on*), finnes heller ikke hos Plotin, det samme gjelder Liv (). Først etter Væren og Liv befinner *Nous* seg. Det er viktig å merke seg Det Éne som følge av sin radikale transcendens overskrider både væren og liv, akkurat som hos Plotin. Mens Grense sikrer den lovmessige orden i kosmos, muliggjør Grenseløshet altså den kosmiske dynamikk. I forbindelse med denne dyaden kommer en sentral forestilling hos Proklos tydelig til syne: Verden er en velordnet helhet som er strukturert på *dynamisk* vis, en kombinasjon av stabilitet og bevegelse, enhet og mangfoldighet.

Når det gjelder verdensordenens dynamiske karakter, står vi overfor en annen viktig forestilling: Den *triadiske syklus*.⁷¹ Denne bevegelsen har sammenheng med den plotinske forestillingen om at hvert virkelighetsnivå ved kontemplativ ”skuen” av det høyere nivået realiserer sin sanne natur og vender til slutt tilbake til sitt opphav, gjennom en oppstigning gjennom de høyere hypostasene. Proklos beskriver denne triadiske bevegelsen som bestående av de tre suksessive fasene ”hvile” (*moné*), ”utstrømning” (*prohodos*) og ”tilbakevending” (*epistrofé*). Det dreier seg om en tidløs kausalrelasjon: Enhver effekt forblir i sin årsak, strømmer ut av den og vender deretter tilbake til den (ET 35). Den triadiske bevegelsen viser seg tydeligst med hensyn til menneskets sjel.

⁶⁸ Det dreier seg også om enkelte guder av kaldeisk opprinnelse; likevel må den homeriske typen sies å dominere.

⁶⁹ Her anvendes E. R. Dodds’ engelske oversettelse: *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon 1963; fra nå av henviser jeg til verket og dets enkelte ”proposjoner” som ET og proposisjonens tall.

⁷⁰ Denne dyaden, som synes å befinne seg over selv *henadene*, behøver ikke å tolkes som noen egen hypostase, men kan forstås som to grunnaspekter ved Det Éne (Lucas Siorvanes, *Proclus: Neo-Platonist Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press 1996:176).

⁷¹ Det kan bemerkes at Proklos’ tenkning domineres av triader.

Som hos Plotin består mennesket hos Proklos av både en immateriell sjel og et materielt legeme. Målet er å frigjøres fra legemet og vende tilbake til det immaterielle opphav hos Det Éne. Sjelens bevegelse består i en triadisk prosess. Den første fasen består i at Det Éne bærer i seg sjelen, liksom alt annet, som en potensiell virkning. Den andre fasen består i at Det Énes frembringelse av sjelen, liksom solen utstråler sitt lys. Den tredje fasen består i at sjelen konstituerer sitt sanne vesen ved å vende seg mot sitt opphav, vende tilbake til Det Éne som står som målet for dens lengsel. Forestillingen om *epistrofé* står i sentrum for Proklos' religiøse tenkning: Alt det skapte lengter tilbake til Gud.

Hvordan er så forløsningen fra materien mulig? For Proklos er det *teurgi* som er middelet til å nå frem det guddommelige mål, den virksomhet som må til for å etablere kontakt med de guddommelige henader for at de kan heve sjelen til tilværelsens toppunkt, Gud.⁷² Siden sjelen er en gjennomført fallen skapning, fanget i materien, er den avhengig av hjelp utenfra, eller nærmere bestemt ovenfra, for å kunne frigjøres.⁷³ Det er altså henadene som kommer den falne sjel til unnsetning og fører den tilbake, gjennom en trinnvis oppstigning gjennom hypostasene, til Det Éne.

Gudsbildet hos Proklos

Plotins forestilling om Det Éne som både bevirkende og final årsak står sentralt hos Proklos. I forbindelse med nettopp dette kausalmotivet kommer både likheter og forskjeller mellom de to nyplatonikernes gudsbilde klart til uttrykk. Jeg vil begynne med å fremstille guddommen som bevirkende årsak.

I egenskap av verdens skaper beskrives guddommen som demiurg av såvel Proklos som Plotin. Proklos videreutvikler imidlertid denne forestillingen betraktelig sammenlignet med Plotin. Som radikal monist fremhever Proklos hvordan Det Éne i sin absolutte transcendens er ubevegelig og uten ontologisk kontakt med de lavere hypostasene. Når Det Éne likevel frembringer virkelighetens ulike nivåer ved sin permanente utstrømning, skjer dette på *mediert* vis, gjennom formidlende instanser. Denne formidlingen av Det Énes dynamikk er det henadene som står for. På polyteistisk vis modifiseres her Plotins syn på verdens skapelse.

⁷² I forbindelse med en nyplatoniker som Proklos er det ikke helt lett å vite om man bør anvende termen "Gud"; dels av samme grunn som for Plotin, nemlig at Det Éne i sin opphøyethet ikke kan kalles personlig, og dels fordi også de lavere henadene er "guder", noe som kan få bruken av det monoteistisk ladede "Gud" til å skape en viss forvirring. Jeg velger imidlertid å veksle mellom "Gud" og "guddommen" med hensyn til Det Éne også hos Proklos.

⁷³ Proklos understreker at ingen del av sjelen lenger er i kontakt med noen høyere hypostase (ET 211).

Proklos skiller mellom skapelsen av det uforanderlige, det høyere hypostasene, og det foranderlige, materiens verden. Den "demiurgiske" virksomhet trer kun i kraft med hensyn til materien, ved at et evig, ubevegelig prinsipp frembringer det som kjennetegnes av tid, bevegelse, vorden, forandring.⁷⁴ Proklos sonderer mellom en universell demiurg, grunnleggende årsak, og en rekke lavere demiurger, "de yngre guder", som assisterer hoveddemiurgen i hans virksomhet.⁷⁵ Demiurgen skaper alt som kan eksistere, ved hjelp av de lavere guder, kun ved å tenke dem.⁷⁶ Det demiurgiske "intellekt" representerer i sin transcendent det universelle forsyn som gjør demiurgen i stand til å skue alt i fortid, nåtid og fremtid, og opprettholde verden som ordnet helhet.⁷⁷ Demiurgen erkjenner alt, også det individuelle og tidsbundne, på sitt universelle og tidløse vis, noe som gjør demiurgen i besittelse av en ubegripelig allvitethet.⁷⁸

Det er viktig å understreke at demiurgen ikke er identisk med Det Éne. Demiurgen tilsvarende Nous, noe som i Proklos' system vil si at han er et stykke ned i værenshierarkiet, under hypostasene Væren og Liv.⁷⁹ Til tross for dette inntar demiurgen en viktig plass i Proklos' gudsbilde, ved at han i motsetning til Det Éne tillegges flere attributter, såvel personlige som upersonlige. Demiurgen fremstår som antropomorf. Han beskrives som konge – "kongenes konge", et tydelig uttrykk for hans transcendent verdensopprettholdelse.⁸⁰ I tillegg fremstilles han som far, alle tings opphav, den kosmiske allfader.⁸¹ Proklos sidestiller demiurgen med den homeriske Zevs, noe ikke gjør bruken av konge- og farsmetaforikk om denne gudeskikkelsen overraskende. Zevs tronet som konge og far over de øvrige guder og gudinner i det homeriske panteon, og fremheves også som høygud av Proklos.⁸²

Selv om demiurgen Zevs befinner seg flere ontologiske nivåer lavere enn Det Éne, spiller han en sentral rolle for Proklos' gudsbilde. Hans mest personlige tekster er hymnene til ulike guder og gudinner hvor hans egen religiøse overbevisning trer tydelig frem.⁸³ Hymnene gir uttrykk for to viktige aspekter ved Proklos' gudsbilde: Erkjennelsen av sjelens falne natur og lengselen etter oppstigningen til guddommen. Et tilbakevendende motiv i hymnene er

⁷⁴ Jan Opsomer, "Proclus on demiurgy and procession". I: M. R. Wright (red.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, London: Duckworth 2000: 115.

⁷⁵ Opsomer, "Proclus": 116; 123; de lavere demiurgene assisteres på sin side av enda lavere gudevesener, nemlig engler, heroer og daimoner (123).

⁷⁶ Opsomer, "Proclus": 125.

⁷⁷ Opsomer, "Proclus": 116.

⁷⁸ Opsomer, "Proclus": 125; 117.

⁷⁹ Opsomer, "Proclus": 116.

⁸⁰ Opsomer, "Proclus": n. 45, 136.

⁸¹ Opsomer, "Proclus": 118.

⁸² Jfr. R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden: Brill 2001: 265.

⁸³ Proklos skal ha skrevet en mange gudehymner, rettet til homeriske, kaldeiske og andre typer guder; vi har fått overlevert syv av disse, rettet til kaldeiske Hekate og romerske Janus (identifisert med homeriske Rhea og Zevs), Athene, Afrodite, Helios, musene og "gudene" rent generelt.

sjelens deltagelse i det guddommelige lys, noe som forutsetter at mennesket erkjenner sin egen intethet som fallen skapning.⁸⁴ Selv om det endelige mål er foreningen med Det Éne, er hymnene primært rettet mot en lavere del av guddommen, nemlig demiurgen Zevs. Sistnevnte representerer den ”faderlige havn” (*patrikós hormos*) som sjelen, fortapt på den materielle verdens stormende hav, søker å nå frem til for der å finne hvile. Det er med andre ord ønsket om *epistrofé* som her skildres, i form av den forpinte sjels intense lengsel etter hjemkosten til en antropomorf guddom som utgjør menneskets skaper og frelser.

Det mest slående antropomorfe trekket ved demiurgen er kanskje hans *kjærlighet*. I motsetning til Plotin opererer Proklos med en forestilling om to aspekter ved kjærligheten (*eros*), nemlig en såvel *nedadstigende* som *oppadstigende* bevegelse. Proklos kaller den nedadstigende typen ”forsynskjærlighet” (*eros pronoetikós*), en kjærlighetskraft som er assosiert med demiurgen og hans forsyn. I sin kommentar til Platons *Alkibiades I* gir Proklos en beskrivelse av den nedadstigende kjærlighet. Gudene elsker alt som befinner seg på lavere nivåer enn dem selv, og de lavere ting elsker gudene over seg. Kjærligheten er en ”guddommelig gave” som skjenkes alle skapninger, fra henadene som både med sin dynamiske virkemåte er nærværende i allting og i sin transcendens er uaffisert av de lavere nivåer som tilføres kjærlighetskraften fra oven.⁸⁵ Fra det guddommelige nivå, demiurgisk eller henadisk, strømmer det ned kjærlighet og godhet til det skapte, inkludert mennesket som i sin sjel blir inspirert til å besvare kjærligheten.

Sjelens tilbakevending til guddommen forutsetter altså at den mottar den nedadstigende kjærlighet som frembringer den oppadstigende kjærlighet, tilsvarende Plotins *eros*, rettet mot opphavet. I tillegg til forsynskjærligheten assisteres imidlertid sjelen også av en spesiell henade, en *ledergud* som den enkelte troende har et personlig forhold til, ved å tilhøre en bestemt guds eller gudinner *serie*.⁸⁶ Et godt eksempel på kombinasjonen av nedadstigende kjærlighet og sjelens henadiske assistanse er den ene av proklos’ to hymner til Afrodite, kjærlighetens gudinne. Ved sine eroter, kjærlighetsvesener som tilhører hennes serie, treffer Afrodite med sine piler sjelen som inngis kjærlighetslengsel og dermed begynner oppstigningen til det guddommelige.⁸⁷ Afrodite er her gudinnen som formidler den

⁸⁴ Van den Ber, *Proclus' Hymns*: 140.

⁸⁵ Proklos, *Alcibiades I. A Translation and Commentary*, Haag: Martinus Nijhoff 1965: 56. Forsynet knyttes altså ikke utelukkende til demiurgen, men også til henadene som helhet; henadene utøver godhet og forsyn for alle lavere skapninger, uten at deres transcendent natur svekkes på noe vis (*ET* 119 (godhet); 120 (forsyn); 122 (transcendens)). Her vil jeg påpeke foreningen eller spenningen, alt ettersom man ser det, mellom to ulike forestillinger i de sene nyplatonikernes kjærlighetstenkning. På den ene side hevder de at gudene i sin transcendens ikke kan tvinges til å handle slik menneskene vil, men gir av sin kjærlighet av egen *vilje*. På den annen side bygger nyplatonikerne på forestillingen om at verden reguleres av basale gudegitte *lover* som ikke kan krenkes (Wallis, *Neoplatonism*: 121).

⁸⁶ Jfr. Proklos: ”Hymne til Athene”. I: Ingemund T. Askeland (red.), *Nyplatonismen. Det guddomlege arbeid*, Bokklubben 2010:424, samt kommentaren i van den Berg, *Proclus' Hymns*: 327 (hvor det i forbindelse med det nære forholdet mellom de to nevnes at det visstnok var Athene som hadde kalt Proklos til filosofien).

⁸⁷ Proklos, ”Hymne til Afrodite”. I: Askeland, *Nyplatonismen*: 417.

pronoetiske kjærlighet til sjelen og inspirerer dens *epistreptiske* (tilbakevendende) kjærlighet. Som hymnen gir uttrykk for, har kjærligheten et så vel *demiurgisk* (verdensoppretholdende) som *anagogisk* (oppløftende), pronøetisk aspekt.⁸⁸ Proklos' guddommelige *eros* fungerer dermed både som en kosmisk sammenbindende og sjelsoppløftende, frelsende kraft.

Proklos' hymner er rettet mot sjelens *epistrofé* til Zevs, den demiurgiske Nous, den faderlige havn. Det dreier seg om en lengsel etter å gjenforenes med Faderen, en antropomorf guddom som representerer kjærlighet og godhet, en "trygg havn" hvor den urolige sjel kan finne hvile. Den homeriske "far", Zevs, identifiseres med den kaldeiske "far". Hymnene skildrer sjelens oppstigning til Zevs' palass på Olympen og frigjøringen fra skjebnen, ved at sjelen overskrider den materielle verden. I sitt verk om *De kaldeiske orakler* gir Proklos også en beskrivelse av oppstigningen til Faderen. Her står *ilden*, et typisk kaldeisk motiv, sentralt, i tillegg til det karakteristisk plotinske lysmotivet. Oppstigningens mål er at sjelen knytter seg til det guddommelige lys, fylles med den guddommelige ild og får skue "Faderens åsyn".⁸⁹ Sjelen bør "elske Faderen" som vil åpenbare seg og vise vei gjennom ild.⁹⁰ Også her fremstår Faderen tydelig som en personlig gud.

Guddommens relasjon til mennesket: To typer forening

Oppstigningen til Nous eller Faderen er et viktig trinn på veien mot endelig guddommeliggjøring i møte med Det Éne. Som det fremgår av hymnene, er må mennesket erkjenner sin falne natur og ydmykt vender seg mot teurgien for å kunne motta henadisk hjelp og guddommelig kjærlighet. Da kan sjelen komme til sitt demiurgiske hjemland og, frigjort fra materien og skjebnens makt, får skue, i tidløs kontemplasjon, de evige ideer i Nous.⁹¹

Selv om Proklos avviser den plotinske tanken om at en del av sjelen ikke er fanget av materien, opererer han med forestillingen om "det éne i sjelen", en evne i sjelen til å guddommeliggjøres, faktisk gå opp i Det Éne. Denne sjelsevnen gis den kaldeisk fargede betegnelsen sjelens eller intellekts "høyde" eller "blomst".⁹² Det er i denne "blomst" – sjelens enhet – at mennesket guddommeliggjøres, det vil si først forenes med Faderen, det noetiske nivå, og deretter med Det Éne, den endelige foreningen med det ubeskrivelige grunnprinsipp. Foreningen på det lavere nivået skildres mer utførlig. Proklos' syn på tilbakevendingen til Faderen, homerisk uttrykt som reisen over det faretruende hav til den hjemlige havn,

⁸⁸ Proklos, "Hymne til Afrodite": 417; kjærlighetens sammenbindende og oppløftende kraft forekommer også i hymnen til den "lykiske" Afrodite, jfr. van den Bergs tolkning (*Proclus' Hymns*: 246).

⁸⁹ Proklos, "Om den kaldeiske filosofien (fragment ifrå *Proklos sin kommentar til Dei Kaldeiske Orakla*". I: Askeland, *Nyplatonismen*: 290.

⁹⁰ Proklos, "Den kaldeiske filosofien": 292.

⁹¹ Van den Berg, "Becoming like God": 202.

⁹² Siorvanes, *Proclus*: 174.

innebærer i kaldeisk sammenheng en flukt fra skjebnen til Gud hvor sjelen finner hvile og mottar Faderens nedadstigende ”blomstrende flammer”, ”ildfrukter” som gir den himmelsk næring. Disse sjelsnærende ildfruktene består i den guddommeliggjortes lykksalige tilværelse.⁹³ Oppstigningens siste stadium, den endelige foreningen med tilværelsens urgrunn og sjelens fullkomne hvile i den totale enhet, kan imidlertid ikke skje ved hjelp av noen hymnisk eller annen teurgisk-rituell virksomhet, men kun i apofatisk stillhet.⁹⁴

Gudsbildet hos Proklos og Boethius

Plotins apofatiske tilnærming til Det Éne synes enda sterkere tilstede hos Proklos, mens den i langt mindre grad gjør seg gjeldende hos Boethius. Nyplatonikernes sterke betoning av guddommen som primært transcendent og uutsigelig er vanskelig å gjenfinne hos Boethius. Det nærmeste vi kanskje kommer, er Boethius’ endelige taushet mens Filosofia taler om Guds natur; bør dette tolkes som en skildring av menneskets apofatiske stillhet overfor guddommen? Uansett er det mest fruktbart å konsentrere seg om forholdet mellom Proklos’ positive teologi og Boethius’ gudsbilde.

De plotinske egenskapene av upersonlig karakter jeg fant hos Boethius, kan også identifiseres hos Proklos. Det gjelder sentrale begreper som enhet og uforanderlighet, ulegemlighet og evighet, selvtilstrekkelighet og allmakt. I likhet med Plotin skiller imidlertid Proklos mellom Det Éne og både væren og liv som hos ham altså representerer to selvstendige, lavere hypotaser. Boethius fremhever på sin side Gud som sann væren og sant liv. Likevel kommer det godt til syne en rekke felles nyplatonske trekk, av plotinsk opprinnelse, ved de to gudsbildene: Gud beskrives som et enhetlig, immaterielt grunnprinsipp som hviler i sin egen fullkomne transcendens, hinsides tid og all forgjengelighet.

Likhetene fortsetter med tanke på guddommens spesielle virkemåte hos Proklos. Hans triadiske videreutvikling av Plotins sirkulære ontologiske modell synes å spille en viktig rolle hos Boethius, slik både den store gudehymnen III.9m. og diktet III.2m. om alle tings lengsel etter å realisere sin sanne natur gjennom tilbakevending til sin årsak tydelig vitner om. Proklos’ *epistrofé* synes også å spille en viktig rolle hos Boethius; det er vanskelig å identifisere noen forskjell mellom de to tenkerne på dette punktet.

⁹³ R. M. van den Berg, ”’Becoming like God’ according to Proclus’ Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldean Oracles*”. I: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 46, iss. S78, januar 2003: 198-199. Her kombineres altså de kaldeiske ild- og blomstermotivene i en forestilling som minner om Faderens nedadstigende kjærlighet.

⁹⁴ Proklos, ”Den kaldeiske filosofien”: 296; 294. Det er ikke enkelt å skille helt klart mellom disse to typene ”forening”; det som i denne sammenheng er viktig, er å få frem at Proklos beskriver to ulike nivåer av guddommen, Faderen som er utpreget antropomorf, og Det Éne som er apofatisk.

Som III.9m. også tydelig illustrerer, er det to slående likheter mellom Proklos' universelle demiurg og Boethius' Gud. Begge disse gudene er assosiert med et universelt forsyn, evnen til å skue alt i fortid, nåtid og fremtid. Boethius' forestilling om det guddommelige forsyn kan være en direkte overtagelse av Proklos' tanke om det demiurgiske forsyn; det kan imidlertid ikke fastslås at Boethius her opererer med en hedensk forestilling fordi det tidløse forsyn også gjør seg gjeldende i kristen tradisjon.⁹⁵ Når det gjelder den andre likheten mellom demiurgen og Boethius' Gud, stiller det seg annerledes. Begge er skaperguder som former verden av et uformelig urstoff etter mønster av urbilder i eget sinn. Det at Boethius, i likhet med Proklos, klart gir uttrykk for at verden ikke er skapt av intet, innebærer at han aksepterer en hedensk forestilling som ble sett på med mistanke av samtidens kristne.

Proklos' demiurg skaper og regulerer verden gjennom en rekke lavere gudevesener. Kan man gjenfinne en slik polyteistisk tanke hos Boethius? Det er vanskelig å gi et godt svar på dette spørsmålet. Boethius' Gud opprettholder verden ved hjelp av lavere krefter som Fortuna og den upersonlige skjebnen. Kan disse entitetene, av mer eller mindre personlig karakter, på noe vis sidestilles med Proklos' lavere demiurger? Det er mulig at det er en forbindelse her, men jeg kan ikke si noe sikkert og lar derfor dette spørsmålet være åpent. Det som derimot er en viktig forskjell, er at demiurgen befinner seg på Nous' nivå, altså langt lavere enn Det Éne, mens Boethius' Gud representerer selve det kosmiske grunnprinsipp. Disse to gudene har med andre ord ikke samme ontologiske status.

Det er hos Boethius vanskelig å spore elementer av Proklos' teurgi i snever forstand, eller andre rituelle teknikker, for den saks skyld.⁹⁶ Det er imidlertid viktig å understreke at bønningen, den ydmyke tilbedelse av Gud, inngikk som del av nyplatonisk teurgi⁹⁷ (); siden bønningen spiller en sentral rolle for begge tenkere, kan det selvsagt dreie seg om innflytelse fra Proklos på Boethius. Sikkert er det imidlertid på ingen måte, da bønn og ydmyk gudstilbedelse også i høyeste grad dominerer i senantikk kristendom, som Augustin tydelig viser.

Både Proklos og Boethius beskriver sjelens lengsel etter oppstigningen til Gud, dens sanne hjem. Det er ikke Proklos' endelige forening med Det Éne, men snarere foreningen med

⁹⁵ Forestillingen spiller en viktig rolle også hos Augustin, noe jeg skal behandle senere.

⁹⁶ I sin redegjørelse for hvordan han falt i unåde hos Theoderik, forteller Boethius at han blant annet ble anklaget for magi, *på grunn av sin forbindelse til "Filosofia"* (bør termen her tolkes som betegnelse på skikkelsen eller nyplatonisk tenkning?), noe han selv på det sterkeste avviser å ha bedrevet (jfr. spesielt I.4.149-152); denne opplysningen er likevel interessant fordi den kan tyde på at anklagen kan ha en kjerne av sannhet, idet han kan ha vært assosiert med et nyplatonisk miljø som praktiserte teurgi – en praksis nyplatonikerne selv benektet representerte noen form for "magi" som de forkastet liksom de kristne.

⁹⁷ Proklos, "Om bøn (frå *Proklos sin kommentar til Timaios* av Platon)". I: Askeland, *Nyplatonismen*: 389.

demiurgen som kan tenkes å ha inspirert Boethius' forestilling om sjelens hjemkomst til Faderen. Mens Proklos beskriver sjelens reise til den "faderlige havn", anvender Boethius en lignende maritim metafor, nemlig *portus placidus*; med tanke på at denne fredfylte havnen finnes hos Faderen, er det fristende å spørre om ikke Boethius' tenkning på dette punktet sammenfaller med Proklos'; det er riktignok umulig å si noe sikkert om forbindelsen mellom Proklos og Boethius her, siden "havn" var en innarbeidet forløsningsmetafor i så vel kristen som hedensk litteratur i senantikken.⁹⁸ Tilbakevendingen til den guddommelige havn bringer sjelen hvile, fred, en forestilling som deles av de to tenkerne. Videre handler oppstigningen til det himmelske fedreland hos begge om sjelens overskridelse av den materielle verden og flukt fra skjebnen som regjerer der.

Både Proklos og Boethius søker å bevege seg fra skjebnens og forgjengelighetens verden til forsynets uforgjengelige rike hvor sjelen forankres i guddommen. Oppstigningen består altså i overgangen fra tid til evighet, fra vorden til væren. Likevel er kanskje den mest oppsiktsvekkende parallellen mellom de to gudsbildene forbindelsen mellom det guddommelige forsyn og en spesiell kjærlighetskraft. Proklos' *eros* som strømmer ut fra demiurgen, samsvarer i hvert fall funksjonelt med Boethius' *amor*. Boethius' skildring av Guds utstrømmende kjærlighet gir uttrykk for to distinkte, men samtidig forbundne aspekter ved *amor*. Begrepet *amor* har både en horisontal, sammenbindende og vertikal, nedadstigende funksjon: Horisontalt bindes alle verdens elementer sammen til en harmonisk helhet, mens vertikalt stiger kjærligheten ned til og virker i menneskets sjel.

Kjærlighetens horisontale og vertikale funksjoner kan være inspirert av Proklos' to forestillinger om en demiurgisk og anagogisk *eros*. Den epistreptiske kjærlighet som den nedadstigende *eros* fremkaller i sjelen, utgjør en tydelig parallell til det Boethius kaller *conversus amor* (IV.6m.47). Et annet begrep i samme forbindelse hos Boethius er *lex benigna* (III.9m.20) som sikrer at mennesket kan vende tilbake til Gud. Proklos henviser også til gudenes "velvilje" innstilling, en forestilling han knytter til guddommelig lovmessighet.⁹⁹ Begge tenkere knytter følgelig den nedadstigende kjærlighet til den guddommelige lov, slik at verdens forsynsstyrte regelmessighet og stabilitet forenes hos de to med den personlige kjærlighetskraften som utgår fra Gud. I tillegg bør det påpekes at Boethius forbinder sjelens kjærlighetsdrevne tilbakevending med ild: Takket være Guds velvillige lov kan mennesket føres til ham med *ignis revers* (III.9m.21). Proklos forbinder også sin *eros* med ild, de

⁹⁸ Den trygge havn er et utbredt motiv i både kristen og hedensk litteratur i senantikken og forekommer også hos Augustin (jfr. dokumentasjon i Campbell Bonner, "Desired Haven". I: *The Harvard Theological Review*, vol. 34, no. 1 (jan. 1941), s. 49-67).

⁹⁹ Gudenes velvilje nevnes i "Om bøn": 389.

nedadstigende flammer av kaldeisk type. Kombinasjonen av kjærlighetsforestillingen og ildmotivet utgjør her med andre ord et tydelig fellestrekk.

På grunnlag av ovennevnte likheter vil jeg hevde at Boethius' kjærlighetstenkning er såpass nært beslektet med Proklos' at det er stor sannsynlighet for at det foreligger påvirkning fra den sene nyplatonikeren.¹⁰⁰ I begge tilfeller fremstilles Faderen – enten det gjelder Proklos' homerisk-kaldeiske demiurg som befinner seg under Det Éne, eller Boethius' allmektige Gud – som en kjærlig Gud som gjennom sitt universelle forsyn løfter sjelen til seg i en frelsesakt, i tillegg til å opprettholde verdens harmoni. Det er viktig å understreke at begge guder utgjør både den bevirkende og finale årsak, menneskets opphav og mål. Begge representerer den velordende verdens gode skaper og opprettholder, samt den trygge havn og det himmelske fedreland for den gudslengtende sjel.

Boethius fremstiller Gud ved hjelp av antropomorfe karakteristikk som også anvendes av Proklos om demiurgen. Som nevnt, beskrives Gud av begge som far, en omsorgsfull allfader som i sin kjærlighet strekker seg ut til det skapte. I tillegg fremstiller begge ham som konge, en himmelsk monark som styrer verden på lovmessig vis. Med andre ord handler det i begge tilfeller om en både transcendent og personlig Gud. Begge guder sørger for at alt strømmer ut av selve urkilden og deretter vender tilbake til samme kilde, takket være deres universelle forsyn og kjærlighetslov.

Etter å ha påpekt flere likheter mellom de to tenkernes fremstilling av Guds vesen og virkemåte vil jeg besvare følgende spørsmål: Deler de to tenkerne syn på relasjonen mellom Gud og menneske? Ett begrep står i denne sammenheng sentralt hos begge: Guddommeliggjøring. Boethius hevder eksplisitt at mennesket ikke bare kan "delta" i Guds natur, men at det også selv kan bli en "gud". Den samme forestillingen om det som fremstår som en total forening mellom menneske og guddom, finner man hos Proklos, akkurat som hos Plotin. Det er en slik fullstendig guddommeliggjøring av nyplatonsk karakter som synes å gjøre seg gjeldende hos Boethius.

Også med tanke på guddommeliggjøringens resultat finner man hos Boethius en lignende type skildringer som hos Proklos. Hos begge spiller den plotinske lysmetaforikken en vesentlig rolle. Det samme gjelder forestillingen om synet av Gud i hans tidløse transcendens. Mens Proklos skildrer sjelens skuen av Faderens åsyn, idet sjelen knyttes til det guddommelige lys, bes det hos Boethius til Faderen om at må la den gudslengtendes

¹⁰⁰ Forskere som har befattet seg med denne kjærlighetsproblematikken, har i mine øyne underkjent likheten mellom Proklos' og Boethius' nedadstigende kjærlighet; Gerard O'Daly går for langt i å nedtone forbindelsen mellom Proklos og Boethius på dette punktet (jfr. *Poetry*: 150; 152-153), mens Cornelia J. de Vogel for ensidig fremhever det sammenbindende og kollektive, det rent kosmologiske, ved *amor* til fortrensel for det nedadstigende og individuelle, det soteriologiske (jfr. "Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel". I: *Vigiliae Christianae*, vol. 35, no. 1, mar. 1981: 75).

forklaredede øye rettes mot ham når det strålende lys er funnet.¹⁰¹ Både Boethius og Proklos beskriver følgelig Gud som en himmelfader sjelen kan forenes med, ved å vende sitt blikk mot ham i hans transcendentale lysprakt. Hos begge finner man et gudsbilde med tydelig antropomorfe kjennetegn.

¹⁰¹ Setningen, som uttales av Filosofía i hennes store gudehymne hvor hun ber for både seg selv og Boethius, lyder: "da luce reperta/in te conspicuos animi defigere visus" ("etter at lyset er funnet/la meg rette sjelens forklarede øye mot deg", III.9m.23-24).

Gudsbildet hos Augustin

Den idéhistoriske kontekst for Augustins tenkning

Augustins teologi, slik den fremstår i ”moden” form i første halvdel av 400-tallet, representerer en trinitarisk monoteisme, en tro på at Gud er *én* og samtidig manifesterer seg som *tre* personer. Vesenstrekk ved Augustins teologi utvikles i spenningen mellom to store, og i senantikken konkurrerende, tradisjoner, den bibelske og den nyplatoniske. I denne perioden har kristen teologi mottatt sterke impulser fra hedensk gresk filosofi, ikke minst av platonisk type. Interaksjonen mellom hedensk og kristen tenkning danner en viktig del av det idéhistoriske bakteppet for Augustins kristne tenkning.

I løpet av 100-tallet begynner kristendommens forsvarere å orientere seg mot gresk filosofi, spesielt mellomplatonisme. Utover på 200-tallet benytter kristne tenkere seg i økende grad av begreper og argumentasjonsstrategier fra hedensk filosofi i arbeidet for å utbre sin tro, ikke minst i form av polemikk mot hedenske kristendomskritikere.¹⁰² På 300-tallet, etter at Konstantin den store har legalisert kristendommen, trenger gresk filosofi – etterhvert i form av nyplatonisme - seg dypere inn i kristen tenkning. I denne fasen avholder Konstantin flere store kirkemøter for at kirkens menn skal avgjøre hvilke læresetninger som skal etableres som allment forpliktende dogmer. Det er i dette tidsrommet at man kan si at kristendommen virkelig gjennomgår en omfattende *hellenisering*, en prosess hvor elementer fra gresk filosofi trenger inn i kristen tenkning.

Et gjennombrudd i kristen teologi er artikuleringen av en mer implisitt forestilling i Det nye testamente, nemlig Guds *reenighet*, hans manifestasjoner som *Faderen*, *Sønnen* (Kristus) og *Den hellige ånd* som alle befinner seg på samme ontologiske nivå.¹⁰³ På kirkemøtet i Nikea i 325 utarbeides forestillingen om Kristus som både helt guddommelig og helt menneskelig, Guds sønn som stiger ned til jorden og med sin selvoppofrende formidling av sin fars nåde skjenker menneskene frelse. Kristus-skikkelsen utgjør et sentralt ankepunkt for hedenske tenkere som ikke kan akseptere at Gud i sin transcendens har valgt å leve og dø, på ydmykende vis, som menneske. Mens Kristus altså representerer Guds nåde, er Den hellige ånd Guds kjærlighet, hans kjærlige virke i menneskenes verden. Både Kristus og Den hellige

¹⁰² Tripolitis, *Religions*: 102-104. Porfyrios var, med sitt viktige (dessverre ikke overleverte) antikristne skrift, en av de ledende hedensk kristendomskritikere.

¹⁰³ Nyplatonismens hierarkiske hypostaselæren får ikke fotfeste i kristen teologi, i motsetning til visse andre elementer som mystikk og den plotinske sykliske modell (Rist, ”Plotinus”: 396).

ånd er uttrykk for den guddommelige barmhjertighet; Kristus er i tillegg representant for den dømmende strenghet Gud møter onde mennesker på.

Kristendommens Gud tillegges altså menneskelige følelser, som kjærlighet og barmhjertighet, slik det også fremgår av passasjer i Det nye testamente. Fremstillingen av Guds vesen som antropomorft, kan betraktes som en svekkelse av hans grunnleggende transcendens og uutsigelighet. Derfor nyttiggjør kristne teologer seg også her av hedensk filosofi, i form av såkalt allegorisk fortolkning av Skriften.¹⁰⁴ Der innholdet i en passasje bokstavelig forstått kolliderer med filosofiens eller religionens forestillinger, bør passasjen leses symbolsk, som et rent billedlig uttrykk for en skjult sannhet. Sammen med tidens dominerende trinitariske og kristologiske tenkning bringes den allegoriske metodes rettferdigjøring av Bibelens antropomorfe gudsskildringer videre av Augustin.¹⁰⁵ I behandlingen av hans gudsbilde forholder jeg meg kun til to av hans verker, begge sentrale i hans store forfatterskap: *Bekjennelser* (*Confessiones*) og *Guds by* (*De civitate Dei*).

Grunntrekk ved Augustins tenkning

Augustins tenkning er primært teologisk og derfor sentrert rundt Gud. For å kunne beskrive Augustins gudsbilde er det først nødvendig å skissere grunntrekkene ved hans tenkning, nærmere bestemt hvordan han oppfatter forholdet mellom Gud, verden og mennesket.

Tilværelsen er frembrakt av Gud, både et enhetlig grunnprinsipp og tre distinkte personer i form av Faderen, Sønnen og Ånden. Den nyplatonske forestillingen om verden som en harmonisk innrettet helhet finner man også hos Augustin: Som guddommelig frembringelse rommer verden en egen skjønnhet. Alle elementer, uavhengig av hvordan de oppfattes fra menneskets ståsted, har sin naturlige plass i denne helheten – dette gjelder selv det som oppleves som ondskap. I likhet med nyplatonikerne hevder Augustin på konsekvent monistisk vis at ondskap ikke utgjør noe selvstendig ontologisk prinsipp, men snarere en mangel på væren og dermed fravær av Guds godhet. Augustin sidestiller ondskaper med materien: Det rent stofflige, inkludert legemlige, representerer et fravær av den væren som i varierende grad kjennetegner resten av skaperverket. Mennesket består av en materiell og en immateriell del, henholdsvis et *legeme* og en *sjel*. Den immaterielle sjelen er *udødelig*, altså

¹⁰⁴ Den allegoriske metoden ble hentet fra hedensk filosofi hvor den hadde fått et gjennombrudd takket være stoikernes anvendelse av den på de homeriske dikt, for å forklare og rettferdiggjøre det som bokstavelig forstått var uakseptabelt for dem filosofisk (Robert Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley: University of California Press 1986: 26).

¹⁰⁵ Augustin lærte den allegoriske bibellesning av Ambrosius, den store biskop i Milano i annen halvdel av 300-tallet, som forøvrig spilte en meget viktig rolle for Augustins inntreden i det kirkelige fellesskap.

ikke underkastet den samme forgjengelighet som legemet og andre stofflige ting, men *ikke* *evig*; sjelen er som det øvrige skaperverk, skapt på et gitt tidspunkt (eller sammen med tiden).

Hvordan vurderer Augustin menneskets forhold til Gud, tatt i betraktning at det er bundet til materien? Kan sjelen på noe vis frigjøres fra sitt legeme? Augustin er også på dette punktet på linje med nyplatonikerne, og hevder at sjelen gjennom en spesiell åndelig disiplinering kan unnsnippe materiens grep og vende tilbake til sitt guddommelige opphav. Mennesket må betvinge sine affekter, sitt begjær knyttet til de lave og forgjengelige ting. Sjelen må rette sitt ”mentale blikk” mot det høye, bevege seg fra sansenes verden innover i seg selv, for der kan det skue det ”indre lys” fra Gud. I sitt menneskesyn bryter Augustin på flere punkter med nyplatonikerne. Bortsett fra å hevde at sjelen ikke er evig, men skapt, viser Augustin sin spesifikt kristne grunnholdning i sin forestilling om menneskets *syndighet*. På grunn av de første menneskers overtredelse av Guds lov i paradiset er hele menneskeheten besmittet av *arvesynd*: Hvert menneske er en fallen skapning, radikalt adskilt fra Guds fullkomne natur, ikke bare ved å være skapt, men også ved sin dødelighet, i legemlig forstand. Arvesyndstanken er Augustins tolkning av fortellingen om Adam og Eva i paradiset i *Genesis* i Første Mosebok; denne gammeltestamentlige tradisjonen utgjør et viktig grunnlag for Augustins kristendomsforståelse.¹⁰⁶

Selv om mennesket ved sin sjel, som fornuftsbegavet vesen, kan få en viss innsikt i skaperverkets innretning og Guds natur, er det for skrøpelig, for ufullkomment i sin nedarvede syndighet til å kunne makte oppstigningen til Gud på egen hånd. Derfor er det avhengig av guddommelig assistanse, en hjelpende hånd for å kunne gjenetableres i sin opprinnelige paradisiske tilstand hos Gud. Den som gir mennesket assistanse til å frigjøres fra legemet og synden, den som skjenker evig salighet og *frelse*, er Guds sønn, Jesus Kristus.

Som følge av nikensk trinitarisme betrakter Augustin Kristus som både helt Gud og helt menneske. Kristus er den immaterielle Guds materielle manifestasjon ved at han har ikledd seg menneskets legemlighet. Ved sin lidelse og død på korset, som sonoffer for menneskenes syndighet, har Kristus statuert et avgjørende viktig eksempel for synderne: Veien til Gud går ikke gjennom selvtilstrekkelighet, men selvfornektelse. Augustins omvendelse til kristen tro skyldes i vesentlig grad opplevelsen av den legemlige Kristus, noe han har skildret grundig i *Bekjennelser* (*Confessiones*).¹⁰⁷ Som det fremgår av setningen i Romerbrevet (13.13f) som gjør slikt inntrykk på ham, er Kristus det fullkomne menneske som

¹⁰⁶ Et godt eksempel er den grundige fortolkningen av *Genesis* i siste bok av *Bekjennelser*.

¹⁰⁷ Jeg anvender de to norske oversettelsene: *Bekjennelser. Bok I-X*, Oslo: Aschehoug 1992 og *Confessiones*, Oslo: Det norske samlaget 2009 (som dekker alle de tretten bøkene); i det følgende forkortes tittelen til *Conf*.

den kristne bør etterligne i sin egen livsførsel.¹⁰⁸ Gjennom en *imitatio Christi* ("etterligning av Kristus") i sin egen livsførsel kan den troende frigjøres fra syndens grep og vende tilbake til Gud; den *paulinske* teologi får en helt sentral plass hos Augustin. Da vil mennesket gjenoppstå fra de døde, liksom Kristus gjorde, både legemlig og sjelelig. Den eneste veien til frelse og *oppstandelse* går gjennom Guds sønn som bygger bro mellom himmelsk og jordisk, immaterielt og materielt.

Nyplatoniske kjennetegn ved Augustins Gud

Som Augustin utførlig beretter om i *Bekjennelser*, tilbrakte han en lang periode som ung blant de gnostisk-kristne manikeerne¹⁰⁹. Det er i møte med "platonikerne"¹¹⁰, spesielt Plotins og Porfyrios' skrifter, at Augustin oppdager den manikeiske gudsforestillings svakheter.

Manikeismen kjennetegnes av sin radikale *dualisme*, tanken om at tilværelsen er delt mellom to selvstendige grunnprinsipper, det ene godt og det andre ondt, samt sin *materialisme*, læren om at såvel det gode "lyset" som det onde "mørket" er legemlig.¹¹¹ Nyplatonismen viser ham at guddommens natur snarere er *enhetlig* og *immateriell*, at det dreier seg om kun ett grunnprinsipp, av guddommelig karakter, som er både ulegemlig og grenseløst. Oppdagelsen av nyplatonismens monistiske gudsbilde har varige virkninger for Augustins teologi. Han lærer nå at Det Éne eller guddommen er noe gjennomført ulegemlig,¹¹² og at det representerer det høyeste gode som alle mennesker streber mot, og et indre lys som gir hvile (*Conf.* 10.10; 7.4; 7.7).¹¹³

En rekke av de egenskapene Plotin tillegger Det Éne, videreføres i Augustins teologi også etter omvendelsen, noe *Guds by* tydelig viser. Slik det fremgår av de nevnte eksemplene, overtar Augustin flere av nyplatonismens katafatiske karakteristikker. Han aksepterer imidlertid også den apofatiske gudsdimensjon som understrekes så sterkt av Plotin. Også for

¹⁰⁸ Om sin omvendelse forteller Augustin at han etter intense sjelekvaler plutselig hører et barn fra nabohuset om og om igjen synge *tolle, lege!* ("ta og les!", *Conf.* VIII.12). Han ser barnets ord som et tegn på hva han selv bør gjøre, finner frem sitt eksemplar av Paulus og blar opp på et tilfeldig skriftsted. Dette er Romerbrevet (13.13f.) hvor han leser: "Ikke i svir og drikk, ikke i utukt og skamløshet, ikke i strid og misunnelse, men kle dere i Herren Jesus Kristus, og ha ikke sånn omsorg for legemet at det vekkes begjær" (*Conf.* VIII.12). Effekten av denne paulinske setningen blir det store vendepunkt i hans liv som endelig gjør ham i stand til helhjertet å vende seg mot Skriftens Gud – og det er Kristus som spiller den avgjørende rolle i denne religiøse forvandlingen.

¹⁰⁹ Manikeerne utgjorde et gnostisk-kristent trossamfunn med stor utbredelse sent på 300-tallet. Om manikeismen bør klassifiseres som en gnostisk retning, hersker det en viss uenighet blant forskere, noe som ikke minst skyldes at termen "gnostisisme" ikke har noen allment akseptert definisjon.

¹¹⁰ Augustins begrep "platonikere" er svært vidt. Det synes å innbefatte ikke bare mellom- og nyplatonikere, men hele den klassiske filosofi bortsett fra epikureerne og skeptikerne, med en nyplatoniker som Plotin som en spesielt fremtredende representant (Lewis Ayres & Michael R. Barnes, "God". I: Allan D. Fitzgerald (red.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans 1999: 386). Vi vet forøvrig ikke nøyaktig hvilke nyplatoniske (eller eldre platoniske) skrifter Augustin har lest, men *Enneadene* er av verkene han utvilsomt har hatt kjennskap til. Når jeg bruker betegnelsen "nyplatonikere", sikter jeg til det Augustin selv omtaler som "platonikere", det vil si hedenske platonikere fra og med Plotin.

¹¹¹ Ifølge manikeerne er Gud et slags lysstoff, et mektig (men ikke allmektig) vesen som strekker seg over alle deler av verden på romlig vis.

¹¹² Når det gjelder nyplatonikernes Gud som ulegemlig lys og eneste skaperprinsipp, jfr. også Augustins *Guds by*, som her anvendes i norsk oversettelse: *De civitate Dei – Gudstaten eller Guds by*, Oslo: Pax 2002: VIII.3; heretter forkortes verket til *Civ.*

¹¹³ Om Gud som identisk med lykken, jfr. *Civ.* VIII.9.

Augustin er guddommen dypest sett uutsigelig i sin radikale transcendens, umulig å fange inn med noen begreper.¹¹⁴ Likevel skiller han seg fra Plotin på et viktig punkt, nemlig ved å identifisere det høyeste prinsipp med *væren*. Gud representerer sann væren: Hos ham sammenfaller substans og attributter, hans vesen eller det han *er*, er identisk med hans egenskaper eller det han *har* (Civ. 11.10). Augustins teologi fremstår derfor som mindre apofatisk enn Plotins henologi. Når det gjelder de katafatiske begrepene av nyplatonisk opprinnelse som Augustin forbinder med Gud, kommer de i to kategorier: Upersonlige og personlige, til dels antropomorfe egenskaper. Jeg vil begynne med de sentrale egenskapene av upersonlig type.

Gud er *enhetlig*, den eneste sanne Gud (Civ. 11.1). Han er *immateriell*, hans natur er vesensforskjellig fra alt legemlig (Civ. 11.5). Videre er han både *evig* og *uforanderlig*, helt ubevegelig, uten noen veksling i tid eller rom (Civ. 11.6). Han er grenseløs uendelig, en allestedsnærværende kraft (Civ. 11.9). Han er det åndelige, uforanderlige *lys* (Civ. 11.1, 11.3). Guds lys assosieres med hans *sannhet* (Civ. 11.22). Sannheten manifesteres som det guddommelige *Ordet* som er det Gud har skapt verden ved. Augustin mener å gjenkjenne den kristne tanke om Ordet i nyplatonikernes forestilling om en skapende *logos* (kan oversettes med både ”ord” og ”tanke”) i den kristne tanke om Kristus som Guds skapende ord.¹¹⁵

I motsetning til nyplatonikerne knytter derimot ikke Augustin an til kosmologien i *Timaios*, men den man finner i Genesis, altså åpningen av Første Mosebok som beskriver verdens skapelse. Mens skaperguden i Platons kosmologiske dialog frembringer verden ved å forme den ut fra et foreliggende, uformelig urstoff, fortelles det i Genesis at Gud skaper verden *av intet*. Denne gammeltestamentlige forestillingen videreføres med Augustins doktrine *creatio ex nihilo* (”skapelse av intet”). Mens nyplatonikerne betrakter verden som skapt (eller ”formet”), men likevel evig, hevder Augustin at den er skapt i tiden, eller rettere sagt sammen med tiden (Civ. 11.6); også menneskets immaterielle sjel er en del av skaperverket og derfor ikke evig, slik nyplatonikerne mener (Civ. 11.4). Som verdens skaper er Gud opphav til alt *liv*, han er selv det sanne liv, akkurat som han er sann væren. Alt det levende han har frembrakt, alle de heterogene elementene verden består av, utgjør til sammen en harmonisk helhet. I kraft av å gjenspeile sin skapers fullkommenhet er verden uttrykk for den guddommelige *skjønnhet* (Civ. 11.4).

I tillegg til upersonlige egenskapene tillegger Augustin Gud flere personlige attributter. Når det gjelder fremstillingen av Gud som skaper, bryter Augustin med

¹¹⁴ Ayres et al., ”God”: 389.

¹¹⁵ Beskrivelsen av Kristus som *Logos* – den guddommelige visdom – forekommer i den berømte åpningen av Johannesevangeliet (1,1-5) som Augustin vier mye oppmerksomhet i sine skrifter.

nyplatonikerne. Mens sistnevnte baserer seg på kosmologien i *Timaios*, knytter Augustin seg til den man finner i *Genesis*, altså åpningen av Skriften. Her fortelles det at Gud skaper verden *av intet*. Denne gammeltestamentlige forestillingen videreføres med Augustins doktrine *creatio ex nihilo* (”skapelse av intet”). Mens nyplatonikerne betrakter verden som skapt (eller ”formet”), men likevel evig, hevder Augustin at den er skapt i tiden, eller rettere sagt sammen med tiden (*Civ.* 11.6); også menneskets immaterielle sjel er en del av skaperverket og derfor ikke evig, slik nyplatonikerne mener (*Civ.* 11.4). Som allvitende og allmektig skaper sammenlignes Gud både med en *håndverker*, siden ”han visste hva han gjorde da han skapte” (*Civ.* 11.10), og liksom en kunstner gleder han seg over sitt verk (*Civ.* 11.21).¹¹⁶

Som skaper skildres Gud med andre ord som menneskelignende. I sin frembringelse av verden anvender han videre Ordet. Nærmere bestemt benytter han seg av sin evige og uforanderlige *visdom*: Verden ble til ved at ”Gud sa: ”Det bli lys!”, og det ble lys”, og dette lyset er Guds visdom (*Civ.* 11.9). I sin grenseløse visdom, sin *allvitenhet*, vet Gud alt hva som kommer til å inntreffe. Han skuer hendelser i fortid, nåtid og fremtid i ett evig glimt, med sitt tidløse *forsyn* (*Civ.* 11.21). Med andre ord: Gud er i besittelse av en høyere ”fornuft”, en altomfattende viten, noe som gir ham et menneskelignende (skjønt *overmenneskelig*) preg.

Gud er ikke bare allvitende. Som hans skapelse av verden fra intet så tydelig vitner om, er han også i besittelse av *allmakt*, altså i stand til å utføre hva som helst (*Civ.* 11.5), hans *vilje* er som hele hans natur grenseløs. Et annet vesentlig aspekt ved Augustins syn på Gud som skaper er hans grunnleggende *godhet*: Gud er det høyeste og usammensatte gode, noe som reflekteres i skaperverkets gode og skjønne innretning, selv om det er ufullkomment (jfr. *Civ.* 11.10; 11.4). Beslektet med Guds godhet er hans *rettferdighet*, det at han skiller mellom godt og ondt, skjenker de gode belønning og de onde straff (*Civ.* 11.19). En tredje menneskelig egenskap som fremheves hos ham, er hans *kjærlighet*. I sin godhet ville Gud skape noe godt og kan sies å ”elske” sin frembringelse. Alt det skapte er fylt av ”kjærlighetens ånd” og lengter etter å få være hos Gud (*Civ.* 11.22, 11.1) som på sin side lar sin uendelige kjærlighet strømme ut og ned til de ufullkomne skapninger.

Den augustinske Gud assosieres med flere menneskelige egenskaper som man også finner i nyplatonismen: Visdom, makt, godhet, rettferdighet og kjærlighet – alt på fullkomment vis. Alle disse egenskapene knyttes til antropomorfe karakteristikker. Som nevnt, fremstår Gud i sin visdom og allmakt som en menneskelignende skaper. I sin allmakt og rettferdighet beskrives han som *dommer*: Det vil komme en dag da verden går under og de

¹¹⁶ Selv om Augustin her sammenligner Gud med demiurgen i *Timaios*, er det altså en vesensforskjell: Augustin hevder at Gud, i motsetning til en kunstner, *ikke* fremstiller sitt verk på basis av et foreliggende materiale.

fromme skal gjenoppstå, etter at Gud har dømt levende og døde (jfr. *Conf.* 10.5). Videre skildres Gud som *herre* og *konge* (*Civ.* 11.1). Han er den som fra sin himmelske trone styrer verden på fast, lovmessig vis, og sørger for at hele skaperverkets moralske og fysiske balanse opprettholdes. I sin kjærlighet betegnes Gud som *far*, den som har skapt og i sin omsorg for sine skapninger til slutt vil forløse dem (*Conf.* 11.1). Forestillingen om kjærlighetens Gud kommer også til uttrykk i andre antropomorfe betegnelser og bringer oss over til de spesifikt kristne, bibelbaserte trekk ved Augustins gudsbilde.

Spesifikt kristne kjennetegn ved Augustins Gud

Guds kjærlighet til mennesket og resten av skaperverket er primært assosiert med én av hans tre personer, nemlig Den hellige ånd. I likhet med flertallet av sin samtids kristne teologer oppfatter Augustin Guds natur som *reenig*: Gud består av tre forskjellige personer, med ulike funksjoner, uten at dette rokker ved hans grunnleggende enhet eller usammensatthet. Faderen kan sies å ha ontologisk forrang i den forstand at han genererer Sønnen: Mens Kristus er den ”enbårne” sønn, er Faderen altså ufødt. Det er likevel viktig å understreke at Sønnen ikke er *skapt* som verden, og er av samme natur som Faderen. Faderen og Sønnen forbindes av Den hellige ånd. Mens Sønnen assosieres primært med visdom, som Ordet eller Faderens skapende visdom, assosieres Den hellige ånd med kjærligheten og representerer Guds virke i verden i form av kjærlighetens forenende kraft.

Som hos andre trinitariske monoteister er det en spenning i Augustins gudsbilde mellom *enhet* og *mangfoldighet*. Hans teologiske grunnposisjon kan karakteriseres som monistisk og samtidig pluralistisk i *horisontal* forstand: Den ene Gud manifesterer seg i tre personer som ontologisk befinner seg på samme nivå. Med hensyn til Augustins tenkning om Gud og én av hans personer, Kristus, kan hans tenkning kalles både *teosentrisk* og *kristosentrisk*, altså orientert både mot Gud og Kristus, ifølge teologen Basil Studer.¹¹⁷ Denne observasjonen er interessant. Jeg vil begynne med å se nærmere på augustinismens ”kristosentriske” aspekt.

I sin sonndring mellom kristendommen og hedensk religion i *Guds by* fremhever Augustin spesielt ett dogme som en avgrensningsmarkør for kristen teologi: *Inkarnasjonen*, Guds legemliggjøring som menneske i Jesus Kristus (*Conf.* 7.9). Selv om Augustin altså langt på vei deler nyplatonikernes gudsforestilling, som han selv vedgår (jfr. *Conf.* 7.20; *Civ.* 8.10),

¹¹⁷ Dette er hovedtesen i hans *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism*, Michael Glazier Books 1997.

hevder han at nyplatonikerne i sin avvisning av inkarnasjonen utviser *hovmod*, noe han betrakter som selve ursynden, overtredelsen av Guds lov som førte til Adams utdrivelse fra paradiset. Augustin fremholder *ydmykhet* som den sentrale kristne dyd. Denne kan mennesket vinne frem til kun ved troen på Kristus, gudemennesket som har ofret seg for menneskenes synder (*Conf.* 7.9), og er nødvendig for sjelens endelige frelse. Det er nettopp ydmykhet som mangler hos nyplatonikerne med deres overdrevne tro på menneskets egne frelsesmuligheter.¹¹⁸

Som både helt guddommelig og helt menneskelig er det Kristus som bygger bro mellom Gud og menneske, himmelsk fullkommenhet og jordisk syndighet. Kristus er formidler av *nåden*, Faderens barmhjertige kraft som forløser synderen, og er dermed menneskets *frelser* (*Conf.* 11.3). Kristi nåde virker sammen med kjærligheten som Den hellige ånd lar strømme inn i og dermed rense den troendes hjerte. Nåden *rettferdiggjør* den syndige, gjør mennesket verdig til å få skue Guds åsyn. I kraft av sin rettferdighet fremstår Kristus som dommer. Syndens ”sår” *helbredes* av Kristus, sjelens *lege*. Kristus rettferdiggjør og helbreder i kraft av å være den evige sannhet og den høyeste visdom som ”illuminerer” syndighetens formørkede sjel med sitt uforgjengelige *lys*.¹¹⁹ Som den opplysende sannhet beskrives Kristus som den *indre lærer* som bor og virker i menneskets hjerte (*Conf.* 11.8), akkurat som han fungerer som dens ”ytre” lærer gjennom sin fysiske lidelse og død på korset.¹²⁰ Den rettferdiggjorte får del i frelsen gjennom *troen* på den inkarnerte, den grunnleggende tilliten til at mennesket, liksom Kristus, kommer til å beseire døden og gjenoppstå, såvel legemlig som sjelelig.

En av Augustins favorittformuleringer er Kristi ord i Johannesevangeliet: ”Jeg er veien, sannheten og livet”.¹²¹ Kristus er sannhetens *vei* som leder frem til sannheten og det virkelige *liv*, hinsides døden og all forgjengelighet. Ved å tilby den syndsfordrivende tro representerer Kristus veien som fører til *hemlandet* hos Gud, menneskets eneste middel til å oppnå frelse. Kristus er den gode *hyrde* som leder sin ”hjord” i form av både den enkelte troende og hele menigheten, alle troende, hjem til Gud. Hyrde-funksjonen har sammenheng med Kristi rolle som *prest*, den som gjennom kirkens jordiske forvaltere av ordet og sakramentene ofrer til Gud – og det som ofres, er ham selv, Kristus som sonoffer.¹²² Kristi

¹¹⁸ Selv om Augustin nevner den uttalt antikristne Porfyrios som eksempel på en hedensk tenker som avviser inkarnasjonen og ydmukhetens nødvendighet, kunne denne kritikken av nyplatonismen likegodt ha vært rettet mot Plotin, noe som gjør den høyst relevant i denne sammenheng.

¹¹⁹ Angående Romerbrevets psykologiske effekt skriver Augustin at ”straks jeg hadde lest denne setningen til ende, strømmet det likesom inn i mitt hjerte et lys som gav ro, og tvilens mørke ble helt borte” (*Conf.* VIII.12).

¹²⁰ Den ”indre” Kristus som skjenker nåden, assosieres med Den hellige ånds kjærlighet som strømmes inn i den troendes hjerte.

¹²¹ Joh 14,6.

¹²² Studer, *Grace*: 56-57.

gjerning som hyrde og prest illustrerer at den augustinske soteriologi har et kollektivt aspekt i tillegg til et rent individuelt: Kristus er den universelle frelser. Videre bør det bemerkes at han representerer ikke bare ”veien”, den rettferdiggjørende tro, men også ”hjemlandet” som representerer trygghet, fred og salighet for den frelste, og hvor Kristus selv regjerer som *konge* (*Conf.* 7.21).¹²³

Kristus beskrives med en rekke antropomorfe termer, noe som er høyst unaturlig med tanke på at han er såvel sant menneske som sann Gud: Han er frelser, dommer, lege, lærer, hyrde, prest og konge – i tillegg til sønn. Han fremstilles til dels som både frelsens middel og mål, oppsummert i formuleringen ”gjennom Kristus som menneske til Kristus som Gud”. På bakgrunn av dette gir det mening å kalle augustinsk teologi kristosentrisk, altså orientert mot gudemennesket som viser mennesket nådens vei til guddommelig frelse. Det er imidlertid like tungtveiende grunner for å kalle hans tenkning teosentrisk, altså rettet mot ”Gud” snarere enn Kristus.¹²⁴

Når termen *Deus* hos Augustin ikke betegner den treenige Gud som helhet, viser den kun til Faderen, ikke Sønnen.¹²⁵ Augustins nikenske trinitarisme understreker at Kristus, i kraft av å være ”sønn”, er utgått fra eller frembrakt av Faderen; sistnevnte er i ontologisk forstand treenighetens første person ved at han er selve ”kilden”.¹²⁶ Likefullt må det påpekes at alle de tre personene er ontologisk likeverdige: Faderen og Sønnen bindes sammen av kjærligheten, Den hellige ånd, og alle tre personer er av samme natur. Funksjonelt sett er imidlertid Sønnen underordnet Faderen. Kristus er ”sendt” av Faderen for å frigjøre menneskene fra syndens grep. Etter oppstandelsen fra døden farer han til himmels hvor han sitter ved Faderens høyre hånd og går i forbønn hos ham for de troende. Siden Augustins nikenske perspektiv tilsier at guddommens tre personer er identiske av natur, er ingen av dem i besittelse av egenskaper man ikke også kan finne hos de andre. Derfor vil Kristi attributter gjenfinnes hos Faderen, med unntak av de som har tydelig sammenheng med Kristi spesielle formidlingsfunksjon.

Det er altså Faderen som har sendt Sønnen for å formidle nåden og dermed frelsen, og det er Faderen som har sørget for at Ånden kan la sin kjærlighet strømme inn i den troendes hjerte. Derfor kan nåden, frelsen og kjærligheten i siste instans føres tilbake til Faderen. Den salmeaktige stilen i *Bekjennelser* illustrerer tydelig den sterkt teosentriske tendens hos Augustin: Hele verket, som er et intenst personlig uttrykk for hans religiøsitet, er bygget opp

¹²³ Jfr. fremstillingen av Kristus som ”mellommann” (*Conf.* 7.18); Studer, *Grace*: 45.

¹²⁴ Studer, *Grace*: 154-156.

¹²⁵ Studer, *Grace*: 76

¹²⁶ Studer, *Grace*: 105.

som en dialog mellom ham og Faderen. Dessuten er det viktig å påpeke at det som regel er Faderen Augustin henvender seg til i sine bønner, noe *Bekjennelser* er et typisk uttrykk for.

Faderen representerer den guddommelige *essens*, sann væren, et gudsattributt jeg allerede har nevnt, men som assosieres primært med denne personen. Ved å knytte det høyeste guddommelige prinsipp til væren fremviser augustinsk teologi sin spesifikt kristne karakter i forhold til nyplatonismen: I motsetning til Plotins apofatiske værensoverskridelse knytter Augustin an til den beskrivelsen Herren gir av seg selv i Det gamle testamente: ”Jeg er den jeg er”.¹²⁷ I tillegg forbindes Faderen med en rekke av de attributtene jeg alt har nevnt med tanke på Kristus. Han er evig og uforanderlig, allmektig og vis, rettferdig, god og kjærlig, full av nåde og fred. I en viss forstand bør egentlig alle disse betegnelsene benyttes om Faderen snarere enn Kristus som i kraft å være utsendt kun formidler aspekter ved Faderens vesen.

Når det gjelder Faderens virkemåte, kommer den tydelig frem i Augustins utlegning av Genesis hvor Faderen fremheves som både verdens skaper (ved hjelp av både Ordet, altså Sønnen, og Ånden) og opprettholder. Det er Faderen som sikrer skaperverkets enhetlige orden ved sitt universelle forsyn: I sin tidløse allmakt og allvitenhet sørger Faderen for at alt inntreffer, ned til hver minste detalj, slik han har planlagt. Slik sett kan Faderen sies å fungere som verdens eneste bevirkende årsak. Han utgjør imidlertid også den finale årsak (*Conf.* 13.1).¹²⁸ Denne doble kausalfunksjonen fremtrer klart i en av Augustins mest berømt formuleringer i *Bekjennelser*, dialogen med Faderen: «For du har skapt oss til deg, Gud, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg» (*Conf.* 1.1). Som mål for menneskets lengsel fremstår Gud, eller nærmere bestemt Faderen, virkelig som et antropomorft vesen, en utpreget personlig Gud. Den teistiske dimensjon kommer tydeligst til uttrykk i Guds relasjon til mennesket.

Relasjonen mellom Gud og menneske: Hjemkomsten til Faderen

Akkurat som Plotin opererer Augustin med en forestilling om menneskets *guddommeliggjøring*¹²⁹ som innebærer at mennesket i den høyeste del av sitt vesen er gudelikt, forbundet med Gud, men at det må befris fra sitt falne jordeliv for å gjenvinne sin opprinnelige fullkomne gudenatur. Forestillingen om guddommeliggjøring viser hvor nært forholdet mellom den himmelske ”far” og den jordiske skapning er.

¹²⁷ Uttalelsen forekommer i Exodus (3,15) .

¹²⁸ I siste bok (13) av *Bekjennelser* kombineres tydelig forestillingene om Gud som både skaper og forløser.

¹²⁹ Det latinske ordet *deificatio* er en direkte oversettelse av det greske *theosis*.

Augustin-forskeren Gerald Bonner viser at Augustins begrep *deificatio* består av flere elementer, både nyplatonske og spesifikt kristne. Etter å ha gjennomgått de sentrale augustinske tekststedene hvor begrepet forekommer, oppsummerer Bonner Augustins doktrine som "man's participation in God through the humanity of Christ, after this earthly life is ended and without any alteration of man's creaturely status".¹³⁰ I motsetning til forestillingen om menneskets "deltagelse" i Gud som selve livskilden er de andre elementene Bonner nevner, ikke av nyplatonske, men rent kristen opprinnelse. Mennesket kan guddommeliggjøres kun ved troen på Kristi legemlighet, og guddommeliggjøringen kan finne sted først etter døden, uten at mennesket kan endre sin ontologiske status som *skapt*.

Augustin skiller mellom guddommeliggjøring, som altså ikke inntreffer i dette livet, og *ekstase*, det at sjelen rykkes ut av legemet i en plutselig, flyktig "berøring" av Gud, som kan skje her og nå.¹³¹ Det "guddommeliggjorte" menneske beholder likevel sin status som skapning, et uttrykk for den dype kløften mellom Guds, den skapende Faderens, fullkommenhet og skaperverkets fallenhet. Dette mennesket er imidlertid blitt moralsk "renset", *rettferdiggjort* av Guds nåde slik at den paradisiske uskyldsrenhet som hersket før Adams hovmodige "fall", er gjenopprettet.¹³² Dermed er mennesket endelig i stand til å nyte selve det "saliggjørende syn" (*visio beatifica*): Den rettferdiggjorte får nå skue Guds åsyn. Renset av ilden fra Faderens kjærlighet flyter mennesket inn i sin skaper og får skue hans herlighet (*Conf.* 11.29). Siden guddommeliggjøringen ikke finner sted før etter døden, må mennesket vente, holdt oppe av troen på Faderens oppstandne sønn, og i *håpet* om at det også selv etter sin død skal gjenoppstå og bli frelst av den barmhjertige Gud (*Conf.* 13.13). Først etter døden kan mennesket frigjøres fra sitt falne jordeliv og vende tilbake til sitt himmelske fedreland hos Faderen hvor alt er fredfylt hvile (*Conf.* 13.35).

Gudsbildet hos Augustin og Boethius

En rekke av de attributter Augustin tillegger Gud, finner man også hos Boethius. Jeg vil begynne med å se på den plotinske typen. I likhet med Plotins gudsbilde har Augustins en apofatisk dimensjon: Gud oppfattes som fullkomment transcendent og dermed uutsigelig. Selv om Augustin ikke betoner den negative teologi like sterkt som Plotin, utgjør den et viktig aspekt ved hans eget gudsbilde. Også Boethius fremstiller Gud som transcendent. I sin

¹³⁰ Gerald Bonner, "Augustine's Conception of Deification". I: *Journal of Theological Studies*, NS, vol. 37, pt. 2, okt.1986: 381.

¹³¹ Den såkalte Osita-visjonen i niende bok av *Bekjennelser* er det fremste eksempel på det flere forskere har betegnet som Augustins "mystikk", hans tro på at sjelen kan oppnå full forening (eller gjenforening) med Gud: Sammen med Monica, sin mor, opplever Augustin en mental "oppstigning" til Gud – Faderen - hvor hans natur "berøres" (*Conf.* 9.10). Ostia-visjonen er altså ikke noe eksempel på "guddommeliggjøring" i augustinsk forstand.

¹³² Jfr. Bonner, "Augustine's Conception": 376-377; 384.

himmelske opphøyethet erkjenner og handler Gud på en måte som i detalj ikke kan begripes av menneskets fornuft. Likevel synes det riktig å tale om en mer implisitt apofatisk tendens hos Boethius, bestående i enkelte forsiktige antydninger om fornuftens begrensninger i forhold til Guds allvitenskap snarere enn en velutviklet negativ teologi som understreker den guddommelige naturs radikale uutsigelighet.¹³³

En rekke av Augustins katafatiske termer kan gjenfinnes hos Boethius. Begge tenkere identifiserer Gud med sann væren og enhet. Boethius er på linje med Augustin når han beskriver Guds natur som enhetlig og usammensatt, og hevder at enhet er grunnbetingelsen for all væren. Augustin forbinder, i tråd med Genesis-tradisjonen, Guds vesen med væren; Boethius foretar altså samme kobling mellom Gud og eksistens. Også sistnevnte synes å identifisere Guds vesen med hans egenskaper. I den logiske forlengelsen av Guds enhet og væren fremheves hans uforanderlighet og liv. Gud er også hos Boethius uforanderlig, uomskiftelig, upåvirkelig, i tillegg å representere selve kilden til alt liv, alt eksisterendes urgrunn. Videre mener også Boethius at Guds vesen er immaterielt. Den plotinske monisme og immaterialisme som kjennetegner Augustins gudsbilde, kan man med andre ord gjenfinne hos Boethius.

Beslektet med den sentrale sontringen mellom foranderlighet og uforanderlighet er skillet mellom tid og evighet. Akkurat som Augustin forbinder Boethius Gud med såvel evighet eller tidløshet som uforanderlighet. Begge tenkere knytter videre Guds evighet til allvitenskap; ved å forbinde Gud med en høyere ”fornuft” gir de ham et menneskelig preg. Siden Gud befinner seg utenfor tiden og alle andre vekslinger, har han evnen til å skue alt i fortid, nåtid og fremtid i ett permanent øyeblikk. Gjennom sitt universelle forsyn er han i stand å realisere sin tidløse verdensplan på detaljert vis. Den allvitende Gud assosieres hos begge tenkere med sannhetens lys: Den guddommelige innsikt bryter plutselig frem som et strålende lys og sprer tvilens mørke hos den troende. Lysmetaforikken i gudsbeskrivelsene står sentralt hos begge.

I forbindelse med forsynet bør det nevnes at Boethius ett sted (IV.6.12-13) bruker en tilsynelatende augustinsk term, nemlig *praedestinatio* (”predestinasjon”). Om Boethius’ term virkelig refererer til Augustins begrep predestinasjon som innebærer at Gud fra tidens begynnelse har bestemt at visse mennesker skal bli frelst, og de øvrige fortapt, har jeg ikke

¹³³ Jfr. eksempelvis påvisningen av fornuftens begrensning overfor *divina profunditas* (”det guddommelige dyp”, IV.6.126-127).

grunnlag for å si noe sikkert om.¹³⁴ Augustins og Boethius' bruk av samme term betyr ikke nødvendigvis at de forholder seg til samme teologiske begrep her.

Augustins Gud er både verdens skaper og opprettholder. Det samme gjelder Boethius' Gud. I begge tilfeller dreier beskrives Gud som den allmektige grunnlegger av en velordnet helhet som deretter permanent holder ved like og regulerer ved sitt evige forsyn. Guds fullkomne natur gjenspeiles i hans skaperverks lovmessige vekslinger og skjønnhet hvor de forskjelligste elementer, selv de skarpeste kontraster, inngår i den store helheten. Selv ondskaper finner sin naturlige plass i verdensstrukturen, ved å befinne seg nederst på den ontologiske stigen, som en ren mangel på væren. Intet som inntreffer i verden, er i realiteten ondt, meningsløst eller tilfeldig. Gud er nemlig god og rettferdig, noe som kommer til uttrykk i hans vilje til å innrette det han har frembrakt, på beste og rettferdigste vis. Hans vilje kan ikke forhindres av noe, siden han i sin fullkomne transcendens er allmektig.

Hele det kosmologiske idékomplekset skissert over finnes hos både Boethius og Augustin. Det er imidlertid en viktig forskjell mellom de to forestillinger om Guds skapervirksomhet. Mens Augustin knytter an til den gammeltestamentlige forestillingen om at verden er skapt av intet, sammen med tiden, bygger Boethius på den platonske tanken om at verden er evig og formet ut fra et formløst urstoff. I motsetning til Augustin mener Boethius at verden er evig og uskapt. På dette punktet står han altså i en hedensk tradisjon som utgjør et tydelig brudd med den gammeltestamentlige skapelsesberetning.

Som nevnt, er Boethius' Gud i besittelse av godhet og rettferdighet, altså to menneskelige egenskaper. La oss se på sistnevnte begrep først. Både Augustin og Boethius beskriver Gud på antropomorft vis som dommer, en himmelsk opphøyet fordeler av belønninger og straffer til de som fortjener det. Selv om Boethius primært beskjeftiger seg med Guds virksomhet i det dennesidige, henviser han altså ett sted til straffene i det hinsidige, av både streng og mild karakter. Piker forestillingen om straffer etter døden i augustinsk retning? Det kan tenkes at dette er en rent kristen forestilling, men er ikke nødvendigvis tilfellet; også i nyplatonismen finner man forestillinger om menneskets straff etter døden.¹³⁵

Forbundet med tanken om Guds dommer er hans helbredelse av de som har behov for det, på grunn av sitt moralske forfall. Dermed opptrer han også som lege, helbreder av moralsk syke sjeler – igjen skildres han som menneskelignende. Guds helbredende funksjon

¹³⁴ Termen nevnes blant flere av Filosofia som eksempel på komplekse filosofiske spørsmål, og Boethius bruker den om det guddommelige forsyns virkemåte (V.2.29), skjønt uten at han synes å legge noe augustinsk innhold i den. Predestinasjonslæren utgjør en spesielt kompleks del av Augustins teologi (jfr. Studer, *Grace*: 134-135) og kan derfor ikke her behandles ytterligere; det eneste jeg vil påpeke, er at denne læreren illustrerer Augustins *voluntaristisk* tendens, hans hang til å betone Guds natur som primært ren, ubegrenset vilje (Studer, *Grace*: 134).

¹³⁵ Jfr. eksempelvis Plotins syn på sjelevandring (Wallis, *Neoplatonism*: 72). Menneskets situasjon etter døden er i det hele tatt ikke noe viktig tema hos Boethius, noe som i seg selv er interessant med tanke på tekstens religiøse karakter.

har sammenheng med hans universelle forsyn: Han overskuer alt, både fysiske hendelser og menneskenes indre, og vet derfor hva som er riktig å sørge for i hvert enkelt tilfelle. Boethius deler følgelig Augustins syn på Gud som rettferdig i både sin dømmende og helbredende virksomhet. Likevel behøver heller ikke helbredelsesaspektet være augustinsk: Boethius kan også her være påvirket av nyplatonikerne som ser den kontemplative renselse som en form for sjelsterapi.¹³⁶

Når det gjelder godhet, det andre begrepet nevnt over, fremheves Gud selv som det høyeste gode av både Boethius og Augustin. Gud er ikke bare alle skapningers opphav, men også deres mål: Han er selve målet for deres lengsel etter å vende tilbake til sitt himmelske hjemland. Den som gjenforenes med sitt gode opphav, får del i den sanne lykke og den dypeste fred som er identisk med Guds vesen. Opphavslengselen er det som driver mennesket og andre skapninger i deres livsstreben. Her samsvarer Boethius' gudsforestilling helt med Augustins.

Som eksponent for nikensk teologi spiller treenighetstanken en avgjørende rolle for Augustins gudsbilde. Han forestiller seg Gud som både én og tre, nærmere bestemt som én natur og tre personer, nemlig Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Her har vi å gjøre med en viktig forskjell mellom Augustin og Boethius, siden treenigheten synes fullstendig fraværende hos sistnevnte. Hos Boethius nevnes ikke Kristus eller Den hellige ånd. Det virkelige interessante spørsmålet er om man kan finne noen andre spesifikt kristne forestiller hos Boethius. Siden den kristologiske dimensjon står så sentralt hos Augustin, er det fruktbart å se nærmere på visse aspekter ved den augustinske Kristus-tenkningen.

Augustin beskriver Kristus som både helt guddommelig og helt menneskelig. Dette gudemennesket er mellommannen mellom Gud i hans himmelske transcendens og mennesket i dets falne, syndige natur. På grunn av arvesynden er mennesket avhengig av guddommelig assistanse for å kunne frigjøres fra sin radikale ufullkommenhet. Mennesket må velge ydmykhets fremfor hovmodet som livsinnstilling for at Gud kan rettferdiggjøre det, altså rens det for dets synd. Kan noen av disse paulinske forestillingene - synd, ydmykhet og rettferdiggjøring – gjenfinnes hos Boethius? Han henviser overhodet ikke til begrepene synd eller rettferdiggjøring, begge av grunnleggende betydning for Augustins menneske- og gudsbilde. Boethius gir ikke uttrykk for noen tanke om at mennesket er grunnleggende syndig og behøver rettferdiggjøring av Gud. Når det gjelder ydmykhet, stiller det seg imidlertid annerledes. Denne termen forekommer nemlig hos Boethius og bør derfor studeres.

¹³⁶ Alle de hellenistiske typene filosofi, blant dem mellomplatonismen som nyplatonismen i store trekk vokser ut av, hadde en terapeutisk orientering (Hadot, *Ancient Philosophy*: 103).

I *Den katolske tro* gir Boethius uttrykk for en augustinsk trosforståelse. Én passasje i traktaten fremstår som spesielt relevant for sammenligningen med Augustins gudsbilde. Etter å ha omtalt syndefallet skriver Boethius at ”inferior substantia” (”den lavere substans”) - menneskets syndsbesmittede sjel - ”per humilitatis bonum ad superna conscenderet” (”gjennom ydmykhetens godhet kan stige opp til det høye”, *Den katolske tro*: 78-80). Her forekommer tydeligvis den augustinske forestillingen om at oppstigningen til Gud skyldes sann ydmykhet. Når Boethius i sitt siste verk viser til *humilitas*, dreier det seg fremdeles om det augustinsk-kristne begrepet? Interessant nok forekommer ”ydmykhet” i *Filosofiens trøst* (jfr. V.3.103; V.6.173) sammen med det å be (*deprecare*) eller bønn (*prex*) og håp (*spes*), andre sentrale begreper hos Augustin som altså fremhever nødvendigheten av ydmykhet, håp og bønn for å komme nærmere Gud.

Det er mulig at Boethius’ bruk av disse termene viser påvirkningen fra Augustin - en påvirkning som altså manifesterte seg i hans tidligere kristne teologi. Ifølge Relihan dreier altså først og fremst *Filosofiens trøst* seg om en augustinsk vending mot Gud i ydmykhet og bønn. Problemet med denne tolkningen er at fraværet hos Boethius av både forestillingene om synd og oppstandelse fratar termene ”ydmykhet” og ”håp” deres rent augustinske innhold, og ”bønn” er i seg selv ingen nødvendig kristendomsmarkør, siden tilbedelse av guddommen også spiller en viktig rolle hos nyplatonikerne. På dette grunnlag er det derfor umulig å konkludere med at den menneskelige livsinnstilling som henvises til som nødvendig for gudskontakt av Boethius, må være uttrykk for augustinisme.

Sentrale deler av det paulinske idékomplekset som spiller en helt vesentlig rolle hos Augustin, kan ikke gjenfinnes hos Boethius, noe som alvorlig svekker hypotesen om at hans siste verk er uttrykk for en spesifikt augustinsk-kristen overbevisning. Som jeg har vist, fremstiller Augustin Kristus som både helt guddommelig og helt menneskelig. Inkarnasjonens mysterium står i sentrum i Augustins teologi: Hvorfor ikledde den transcendent Gud seg et menneskelegeme for å lide og dø på korset for menneskehetens synder, og til slutt gjenoppstå fra de døde? Ingen av disse forestillingene - Guds inkarnasjon, hans korsfestelse eller hans (og menneskets) oppstandelse fra de døde – forekommer hos Boethius. Heller ikke tanken om gudemennesket som mellommannen mellom den fullkomne Gud og det syndige menneske, så viktig for Augustin, er tilstede hos Boethius. På denne bakgrunn er det ikke overraskende at Boethius’ Gud ikke tillegges attributter som ”lærer”, ”prest” eller ”hyrde”, alle spesifikt knyttet til Kristus som formidler mellom Gud og menneske.

I forbindelse med de kristologiske betegnelsene bør det nevnes at den kirkelige, kollektive dimensjon hos Augustin ikke finnes hos Boethius. Det forekommer ingen

henvisninger til sakramenter, liturgi eller de troendes fellesskap, noe som er overraskende i en religiøs tekst av en angivelig kristen forfatter som tidligere hadde gitt uttrykk for en augustinsk overbevisning. Heller ikke bibelhistoriske referanser forekommer i *Filosofiens trøst*, i motsetning til en rekke henvisninger av mer eller mindre direkte art til klassisk mytologi og ”sekulær” romersk historie. Overfladisk betraktet er Boethius’ forestillingsverden gjennomført hedensk, med ett mulig unntak: Filosofias parafrasering () av *Visdommens bok*, et apokryft jødisk skrift som også Augustin var opptatt av.¹³⁷ Fraværet av nettopp bibelhistoriske elementer er forøvrig interessant, for det forsterker inntrykket av at Boethius i sitt siste verk avviser den augustinske og allment kristne forestillingen om Gud som virksom i historien. Åpenbaringens Gud som først viste seg for Moses på Sinai og senere, etter å ha inspirert profetene med sin hellige ånd, ble legemliggjort, døde og gjenoppsto som den frelsende Kristus – at hele denne historiske dimensjon i kristen teologi som er så tydelig tilstede hos Augustin, er fraværende hos Boethius, vil jeg hevde sterkt svekker kristianistenes tese.

Siden begge tenkere fremhever Gud som både det skaptes opphav og mål, opererer de med den plotinske forestillingen om guddommen som både bevirkende og final årsak. Denne typen guddommelig kausalitet spiller en helt sentral rolle hos begge og bør settes i sammenheng med to av de antropomorfe termene begge tenkere anvender, nemlig konge og far. Det kan passe å begynne med å se på beskrivelsen av Gud som konge fordi denne illustrerer klart forestillingen om verdens guddommelige skaper og opprettholder.

Både Boethius og Augustin fremstiller Gud som himmelkonge, en allmektig hersker som fra sin høye trone både skuer og kontrollerer alt som skjer i verden. Guds kongelighet består imidlertid ikke bare i hans suverene makt, men også i hans godhet og rettferdighet. Gjennom sitt universelle forsyn opprettholder Gud konstant verdens lovmessige orden som han selv i sin fullkomne godhet har etablert, han styrer i henhold til den eviggyldige lov han i sin rettferdighet har nedfelt. Dermed fremtrer ikke Gud i sin allmakt som noen tyrann, snarere som en monark som respekterer en fullkommen konstitusjon, noe som sikrer verdensordenens stabilitet og hans egen pålitelighet. Hos begge tenkere fremstår dermed ikke Gud som en tyrann, men en god og rettferdig monark.

I motsetning til Augustin opererer ikke Boethius med noen forestilling om Guds inkarnasjon som menneske. Forbundet med inkarnasjonen er Guds virksomhet i historie, helt

¹³⁷ Mens Relihan hevder å ha identifisert en rekke implisitte bibelhenvisninger i verket (se eksempelvis *Prisoner's Philosophy*: 128), mener Marenbon at det ikke er noe slikt element i teksten som med sikkerhet kan regnes som kristent heller enn hedensk (*Boethius*: 155). Jeg kan ikke innenfor disse rammene se nærmere på mulige henvisninger til Skriften, kun åpne for at Relihan kan ha rett – eller at han simpelthen ”kristianistisk” overtolker verket.

tilbake til åpenbaringen for Moses, noe Augustin, og Boethius selv i *Den katolske tro*, legger stor vekt på.¹³⁸ Heller ikke denne historiske dimensjonen eksisterer i Boethius' siste verk. Når det gjelder Den hellige ånd, er det litt vanskeligere å avgjøre om denne personen forekommer hos Boethius. Hans fremstilling av *amors* kosmiske funksjon som den kraft som sammenbinder alle verdens elementer til en harmonisk helhet, minner om Den hellige ånds virkemåte. Dessuten synes *amor* å virke i den troendes hjerte, akkurat som Ånden, ved å inspirere til en slags gudskjærlighet. Dermed kan det hevdes at Den hellige ånd, slik denne skildres av Augustin, kan ha påvirket visse aspekter ved Boethius' *amor*. Det kan likevel være at treenighetens person ikke har spilt noen nevneverdig rolle for Boethius på dette punktet. Ut fra disse observasjonene kan man konkludere med at *Filosofiens trøst*, til tross for at den er skrevet av en angivelig kristen forfatter, ikke inneholder to av treenighetens personer.

Til tross for fraværet av noen artikulert treenighet kan dens første person med fordel sammenlignes med Boethius' Gud som en rekke steder beskrives som "far". Hvordan bør dette tolkes? Kan man, på tross av fraværet av noen artikulert treenighet, spore noen innflytelse fra Augustin? Jeg vil hevde at man kan det. Det er fullt mulig at Boethius, mer eller mindre bevisst, har "selektert" én av den augustinske treenighetens tre personer, nemlig Faderen. Treenighetens første person spiller en svært viktig rolle for Augustins egen religiøsitet. Det spesielle forholdet til Faderen kommer særlig tydelig til uttrykk i Augustins utlegning av trosbekjennelsen og salmene, samt i hans mest personlige verk, *Bekjennelser*, en eneste lang samtale mellom den ydmykt bekjennende forfatter og den barmhjertige Fader. Boethius kan ha mottatt sterke impulser fra denne nettopp denne siden av Augustins teologi og ha inkorporert flere aspekter ved Faderen i sin egen religiøse horisont, aspekter som har vært full forenlige med de nyplatonske gudsforestillingerne som også har påvirket ham.

Fremstillingen av Gud som "far" bringer oss over til det siste augustinske aspektet som Boethius' gudsbilde bør studeres i lys av. Som Augustin ved gjentatte anledninger understreker, kjennetegnes Faderen av sin barmhjertighet og rettferdighet. Disse egenskapene uttrykkes gjennom Sønnens frelsergjerning: Kristus formidler sin fars nåde til den syndige som dermed renses moralsk eller rettferdiggjøres og ved sin ydmykhet blir i stand til å vende tilbake til Gud. Forestillingen om nåden er av avgjørende betydning for Augustin, selve beviset på Faderens overstrømmende kjærlighet til sin skapning. Den guddommelige kjærlighet er også tydelig tilstede hos Boethius. Kan også den spesifikt kristne nåden

¹³⁸ I nevnte traktat gir Boethius en fremstilling av hele frelseshistorien fra de første mennesker i paradiset til Kristi oppstandelse (98-229). Ifølge Chadwick oppsummerer Boethius i dette verket augustinsk teologi (*Boethius*: 177).

identifiseres hos ham? Dette spørsmålet er kanskje både det mest kompliserte og det viktigste av alle når det gjelder sammenligningen mellom Boethius' gudsbilde og kristen teologi.

Både Augustin og Boethius beskriver en tosidig kjærlighetsbevegelse, nedadstigende fra Gud og oppadstigende til ham igjen fra mennesket. Gud antar dermed hos begge antropomorf karakter, som kjærlighetens Gud som inspirerer menneskets sjel med en sterk kjærlighetslengsel etter å vende tilbake til ham og der finne sann lykke og fred. Gud utgjør den fullkomne godhets mål for alt det skaptens livsstreben, en godhet hvis fremste uttrykk er nettopp den nedadstigende kjærlighet Gud skjenker i sin velvilje over sine skapninger. Kan man fra denne parallellen slutte at den augustinske nåde også forekommer hos Boethius? Jeg mener at dette ikke er mulig, noe som nå bør utdypes.

Rent terminologisk bør det bemerkes at Boethius ett sted (V.3.104) henviser til den guddommelige *gratia*, et ord som kan oversettes både snevert, som "nåde", og videre, som "generøsitet".¹³⁹ Hvordan kan man avgjøre hvilken betydning ordet har hos Boethius? Jeg vil hevde at den teologiske konteksten peker i retning av den vide betydningen. Som observert, er flere sentrale trekk ved Augustins gudsbilde fraværende hos Boethius. Viktigst i denne sammenheng er kanskje de augustinske forestillingene om menneskets medfødte synd, selve årsaken til at mennesket er avhengig av den inkarnerte Gud for å frelses, og Kristi rettferdiggjøring av synderen. Når Boethius overhodet ikke gir uttrykk for noen forestilling om synd eller rettferdiggjøring, blir det vanskelig å hevde at det er den augustinske nåden han sikter til med *gratia* eller med sin forestilling om den nedadstigende *amor*. Selv om man ikke kan utelukke at den augustinske nådestanken kan ha influert hans kjærlighetstenkning, vil jeg konkludere med at Boethius' skildring av den guddommelige kjærlighet ikke nødvendigvis er uttrykk for noen augustinsk-kristen teologi. Alt i alt kan jeg ikke se at Boethius' *amor* representerer noen rendyrket augustinsk kjærlighets- og nådestenkning.

¹³⁹ Boethius' setning begynner slik: "Si quidem iustae humilitatis pretio inaestimabilem vicem divinae gratiae promeremur" ("Om vi ellers gjør oss fortjent ved riktig ydmykhet fra vår side til den uvurderlige gave som Guds nåde er").

Et gudsbilde i brytningen mellom hedendom og kristendom

I spenningen mellom nyplatonisme og augustinisme

Gudsbildet i *Filosofiens trøst* står i brytningen mellom senantikkenes to konkurrerende tanketradisjoner, kristendom og hedendom. Mer spesifikt befinner Boethius seg i brytningen mellom Augustin på den ene side og de til dels innbyrdes motstridende nyplatonikerne Plotin og Proklos på den annen side. I hvilken forstand er Boethius' gudsbilde i hans siste verk farget av de tre tenkerne?

I de foregående kapitlene har jeg sammenlignet Boethius' gudsbilde med det man finner hos Plotin, Proklos og Augustin. Det kan nå være fruktbart å beskrive hovedtrekkene ved sistnevnte tres gudsbilder. De to nyplatonikerne og Augustin kan sies å representere tre distinkte religiøse posisjoner. Hva slags religiøse posisjoner kan de to nyplatonikerne og Augustin sies å representere?

Plotin er eksponent for det jeg har kalt en hierarkisk monisme. Han opererer med forestillingen om det Éne, et enhetlig grunnprinsipp, som på permanent, tidløst vis frembringer en hierarkisk ordnet virkelighet, bestående av flere nivåer kjennetegnet av ulike værensfylde. Plotin beskriver med andre ord en verden som kjennetegnes av både enhet og mangfoldighet, hvor en høyeste guddom på uutsigelig vis troner øverst i det flertrinnsstrukturerte værenshierarkiet, det vil si hinsides væren. Plotins gudsbilde er altså monistisk, orientert mot Det Éne som transcendent guddom.

Den hierarkiske monismen videreføres av Proklos som både ytterligere rendyrker monismen og utbygger den hierarkiske komponent. I Proklos' system inntar Det Éne en enda mer "elevet" plass enn i Plotins tenkning. I tillegg til å fremstille den høyeste guddommen som enda mer transcendent og uutsigelig innsetter Proklos flere nye værensnivåer i sin tenkning. Det viktigste av disse nivåene utgjøres av henadene, en rekke guder og gudinner av primært homerisk opprinnelse som formidler Det Énes virksomhet til de lavere hypostasene. På sin av sin tro på en høyeste guddom er følgelig Proklos tilhenger av en form for polyteisme. Hans religiøse tenkning kan alt i alt karakteriseres som en *vertikalt* pluralistisk monisme: Den høyeste guddom utgjør et enhetlig grunnprinsipp som i sin virkemåte

manifesterer seg på mangfoldig vis i form av gudeskikkelser som befinner seg på alle nivåer av virkeligheten helt ned til materien, altså på ontologisk ulike nivåer.

Selv om flere grunntrekk ved hans system er plotinske, noe som tross alt rettferdiggjør at også Proklos kalles nyplatoniker, beveger han seg på enkelte områder utenfor det plotinske rammeverk. Når det gjelder hans gudsbilde, gjelder det ikke bare den polyteistiske henadelæren som sådan, men også synet på sjelens ontologiske status og mulighet til å vende tilbake til sitt guddommelige opphav. Proklos bryter med Plotins optimistiske oppfatning at en del av sjelen selv etter nedstigningen i materien fortsatt har kontakt med Nous, og derfor av egen kjærlighetskraft kan make oppstigningen til Det Éne. I likhet med Jamblikhos hevder Proklos at sjelen er fullstendig fanget i materien, og derfor er avhengig av guddommelig assistanse for å kunne gjenforenes med sitt opphav.

Når det gjelder middelet til å nå frem til frelsen, fremhever Proklos, liksom Jamblikhos, teurgi på bekostning av Plotins kontemplative mystikk som nødvendig for sjelen til å oppnå kontakt med det guddommelige. Teurgien etablerer forbindelsen med den henadiske ledergud den enkelte troende i utgangspunktet har et personlig forhold til. Det er denne lederguden som assisterer sjelen under oppstigningen til sitt guddommelige fedreland. Sjelens plotinsk oppadstigende *eros* fremstilles imidlertid eksplisitt som en respons på en guddommelig nedadstigende *eros*, en nedstrømmende kjærlighet fra de høyere guder til det som står lavere enn dem selv. På denne bakgrunn kan man si at Proklos' soteriologi innebærer en homerisk-kaldeisk modifikasjon av Plotins monisme, noe som resulterer i et sterkere personlig farget gudsbilde.

Alt i alt viderefører Proklos i store trekk Plotins hierarkiske monisme. Når det gjelder hans gudsbilde, er det likevel viktig å understreke at han i en helt annen forstand enn Plotin kombinerer monisme og pluralisme. Proklos representerer det som kan kalles en *vertikalt* pluralistisk monisme: Tilværelsens grunnprinsipp er Det Éne, men denne guddommen manifesterer sin natur i form av såkalte henader – guder og gudinner – som opererer nedover alle hierarkiske nivåer til den falne materien. Det Éne er altså den høyeste Gud, det guddommelige grunnprinsipp, men dette kommer til uttrykk i ontologisk lavere skikkelser som formidler Det Énes vilje til den ikke-guddommelige verden. Det er altså med hensyn til denne polyteistiske formidlingen av den uforgjengelige enhet til den forgjengelige mangfoldighet at Proklos' karakteristiske frelseslære gir seg til kjenne.

En parallell til Proklos' videreutvikling av Plotins mystikk innenfor den hedenske tradisjon finner sin parallel utenfor denne tradisjonen i Augustins kristne teologi. Man finner en rekke plotinske elementer i Augustins tenkning generelt og gudsbilde spesielt. Likevel

overskrider Augustin Plotins religiøse tenkning ved sin bibelske forankring. Den spesifikt kristne dimensjon hos Augustin kommer spesielt tydelig til uttrykk i hans forkjærlighet for den gammeltestamentlige Genesis-tradisjonen og paulinsk kristologi. Augustins Gud er virksom i historien, noe både Sinai-åpenbaringen og inkarnasjonen viser. På grunn av de første menneskers ulydighet mot Gud ble de drevet ut av paradiset og besmittet hele den senere menneskehet med arvesynden. Siden mennesket er en synder, har det behov for guddommelig assistanse for å kunne nyte godt av frelsen hos Gud som har skapt det. Det er kun Kristus, både helt Gud og helt menneske, Guds sønn som har latt seg korsfeste for menneskenes synder, som kan bygge bro mellom den fullkomne Gud og det falne menneske. Kristus er formidler av den barmhjertige Guds nåde, assistert av Den hellige ånd som fyller den troendes hjerte med kjærlighet, som muliggjør menneskets etterlengtede tilbakevending til sin skaper.

Augustin representerer med sitt gudsbilde en trinitarisk monoteisme, troen på én Gud som manifesterer sin enhetlige natur i tre personer - Faderen, Sønnen og Ånden. Dermed kan Augustins gudsbilde i likhet med Proklos' betegnes som både monistisk og pluralistisk. I Augustins tilfelle handler det imidlertid om en *horisontal* pluralisme, siden Guds tre personer befinner seg på samme ontologiske nivå. Begge tenkere har imidlertid den plotinske "selvfrelse" som angrepspunkt og fremhever Guds utstrømmende kjærlighet som avgjørende for sjelens frelse.

Som jeg har argumentert for, er det både åpenbare likheter og forskjeller mellom gudsbildet hos Boethius og de tre andre tenkerne. En grunnleggende likhet består i monismen: Alle fire beskriver guddommen, i mer eller mindre personlig form, som én, tilværelsens enhetlige grunnprinsipp. Det er også viktige forskjeller her. Plotins (og Proklos') forestilling om en hierarkisk virkelighet finnes ikke hos Boethius. Proklos' henader synes også fraværende hos ham. I tillegg virker det som om hans gudsbilde mangler Augustins treenige struktur.

Hvordan stiller så Boethius' gudsbilde seg til de tre posisjonene beskrevet over? I likhet med alle tre er Boethius tilhenger av religiøs monisme, ved at også han fremstiller virkeligheten som betinget av kun én guddom, som han kaller Gud. Når det gjelder de øvrige aspektene ved de ovennevnte gudsfestillinger, kommer viktige forskjeller til syne. Boethius artikulere ikke noen hierarkisk ontologi som Plotin, opererer ikke med noen serie av henader som Proklos eller gir ikke uttrykk for noen treenighetstanke slik man finner hos Augustin.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Man kan imidlertid finne elementer av plotinsk hierarkitenkning hos Boethius; jfr. spesielt III.9m.13-17.

Både de to nyplatonikernes og Augustins ontologi bygger på en sirkulær eller syklisk modell som beskriver det guddommelige grunnprinsipp som både menneskets opphav og mål. En grunntanke hos Plotin er sjelens utstrømming fra og tilbakevending til Det Éne. Denne forestillingen elaboreres av Proklos som skildrer en triadisk bevegelse, hvor sjelen først befinner seg hos Det Éne som potensiell virkning, deretter strømmes ut grunnet guddommens endeløse skaperkraft og til slutt realiserer sin egentlige natur ved å vende tilbake til sitt opphav. Gud eller guddommen fungerer dermed som både bevirkende og final årsak, på én og samme tid som verdens skaper, opprettholder og forløser. Denne ontologiske modellen forekommer i noe ulik utforming hos alle tre tenkere, enten det handler om Plotins' Det Éne, Proklos' polyteistisk modifiserte versjon av samme prinsipp eller Augustins bibelfunderte Gud. Modellen gjør seg også tydelig gjeldende i *Filosofiens trøst*. Her gjøres det helt klart at Gud er både alle skapningers livskilde og deres lengsels mål. Det er ikke vanskelig å argumentere for at det mer spesifikt er Proklos' tridadiske sjelsbevegelse som beskrives av Boethius spesielt fordi han sterkt fremhever den tredje fasen, "tilbakevendingen", som det som rekonstituerer menneskets sanne natur.

Den store forskjellen mellom Plotins, Proklos' og Augustins gudsbilder fremtrer med hensyn til hvordan sjelens tilbakevending til guddommen skjer. Det er viktig å klargjøre to aspekter. Plotin hevder at en del av sjelen har kontakt med det guddommelige selv etter nedstigningen til den ufullkomne materien; derfor kan sjelen av egen *eros*-kraft makte oppstigningen eller hjemreisen til Det Éne. Dette optimistiske synet på sjelens evne til "selvfrelse" deles hverken av Plotins hedenske etterfølger Proklos eller den kristne Augustin. Proklos mener at sjelen er fullstendig fanget i materiens verden og derfor har behov for guddommelig assistanse til å vende tilbake til sitt guddommelige opphav. Augustin på sin side betrakter menneskets natur som syndig, grunnet de første menneskers hovmodige overtredelse av Guds lov, og følgelig ikke skikket til å foreta noen oppstigning til Gud på egen hånd. For Augustin kan frelsen kun finne sted ved at Gud strekker ut en hjelpende hånd til den syndige skapning, etter at denne ydmykt har vendt seg sjelelig mot sin fullkomne skaper.

Det andre viktige aspektet består i Proklos' og Augustins ulike oppfatninger av hva slags guddommelig assistanse sjelen mottar. Både Augustin og Proklos opererer med forestillingen om en formidler mellom guddom og menneske som gjør sistnevnte i stand til å foreta sin åndelige hjemreise. For Proklos dreier det seg om en henade, en spesiell gud eller gudinne, som den enkelte troende står i personlig forbindelse til gjennom; mennesket kan kun frigjøres fra materiens grep ved hjelp av en slik "eleverende" gudeskikkelse. For Augustin finnes det derimot kun én slik formidler, Kristus, som representerer den universelle vei til

menneskehetens frelse. Både Proklos og Augustin understreker nødvendigheten av bønn, tro og håp – alle ”virksomheter” som overskrider den logisk-diskursive fornuft – for å stige opp til guddommen. Som det fremgår av denne skissen, viser forskjellene mellom denne hedenske og kristne teologen seg tydelig i denne forbindelse. Mens Proklos gir uttrykk for en type polyteisme med dens mangfoldige veier til guddommen, forholder Augustin seg til den eneste frelsesvei i Kristus, Guds inkarnasjon i form av et ydmykt, selvoppofrende menneske som etter sin lidelse og død på korset gjenoppstår både i legeme og sjel.

Filosofias vesen og funksjon

Når det gjelder nyplatonikernes og Augustins syn på hvordan Gud trer i kontakt med mennesket, er det viktige forskjeller mellom alle tre. I motsetning til Plotin mener Proklos og Augustin at Gud handler gjennom en formidlende guddom, men de to sistnevnte forestiller seg formidleren på ulikt vis. Hvordan stiller Boethius seg til spørsmålet om guddommelig formidling?

Hans verk er bygget opp som en dialog mellom ham selv og en overmenneskelig skikkelse, Filosofia, som trinnvis bringer ham frem til en fornyet innsikt i Guds transcendent natur. En analyse av Boethius’ gudsbilde bør inneholde en behandling også av denne andre gudeskikkelsen i verket. Filosofia spiller nemlig en helt sentral rolle fra begynnelse til slutt, fra hun åpenbarer seg for den sørgende Boethius til hun gir ham den endelige innsikt i Guds natur. Hun representerer visdommen, og ved den gjenoppvekker hun Boethius’ innsikt i verdensaltets natur. I kraft av sin formidling av visdommen til Boethius fremstår hun også som en formidler mellom Gud og mennesket. Filosofia kan dermed sies å uttrykke en av Guds måter å virke i verden på, som manifestasjon av et hans aspekter. Dreier det seg her om en formidlende guddom? Hva slags ontologisk status har egentlig Filosofia?

Filosofia åpenbarer seg som en gudinne for Boethius i fengselet. Plutselig står hun over ham, noe som er vanskelig å forstå hvis man leser beskrivelsen helt bokstavelig. Dreier det seg her virkelig om et fysisk tilstedeværende vesen i Boethius’ celle? Kan det være at han skildrer en drøm eller et rent innbilningssyn? Eller er Filosofia-skikkelsen kun en litterær personifikasjon, en helt fiktiv figur som kun ”lever” i Boethius’ tekst? Disse spørsmålene er svært komplekse, faktisk så vanskelige at de egentlig ikke lar seg besvare. Likevel er det viktig å se nærmere på noen alternative forklaringer på Filosofias ontologiske status, samt hennes funksjon i teksten, siden hun altså belyser aspekter ved Boethius’ gudsbilde.

Hvordan presenteres Filosofia når hun åpenbarer seg for Boethius? Han skildrer hennes utseende skildres utførlig (I.1.1-25). Hennes ansikt er ”ærverdig”, med mer ”funklende

og skarpe øyne” enn hos mennesker. Hun er frisk og livskraftig, skjønt hun samtidig åpenbart er svært gammel. Høydemessig varierer hun mellom å være som et menneske og til å nå helt opp til, og inn i, himmelen. Hun bærer en slags kappe som hun har vevet selv. Selv om kappen er av utsøkt stoff og vakker, er den preget av ”vanrøkt” og delvis sønderrevet. Videre er det avbildet på den en stige av trinn som går mellom to bokstaver, greske *pi* og *theta*.¹⁴¹ I den ene hånden holder hun noen bøker, i den andre et scepter. Det Boethius her gir en skildring av, fremstår som et overmenneskelig vesens åpenbaring.

Overfladisk betraktet minner Filosofia sterkt om en hedensk gudinne, nemlig den greske *visdomsgudinnen* Athene, slik hun fremstilles av Homer.¹⁴² Både Athene og Filosofia fremstilles med et spesielt skarpt blikk og et friskt, ungdommelig utseende.¹⁴³ Begge varierer høydemessig, fra å være som et menneske til å nå opp til himmelen. Også Athene har en selvvevet kappe, en såkalt *peplos*. Filosofia holder et scepter, et tegn på kongemakt, og en bok, et symbol på lærdom. Hun representerer visdommen og denne kommer fra Gud (I.4.28-29); Filosofia refererer faktisk til himmelkongen Gud som sin ”far”. Visdomsgudinnen Athene beskrives også som datter av Zevs, gudenes konge.

De to gudineskikkelsene deler altså flere fysiske attributter, og begge er representanter for visdommen og døtre av en guddom som skildres som himmelkonge. Det er viktig å påpeke at man også kan finne tydelige paralleller mellom de to gudineskikkelsenes virkemåte. I likhet med Filosofia stiger Athene ned fra himmelen for å veilede en utvalgt, ved å trøste eller ildne dette mennesket til dåd. Begge har både en praktisk veiledende og helbredende funksjon. Et av Athenes kultiske epiteter er *soteira* (”frelser”): Hun bringer den troende forløsning, akkurat som Filosofia synes å bringe Boethius. Mens Athene har en spesiell relasjon til enkelte mennesker, fremstiller Boethius sitt forhold til Filosofia som meget nært: Hun regner Boethius som sin ”elev” (I.3.10), han beskriver henne som sin ”fostermor” (I.3.4), og hun tørker tårene hans, et uttrykk for moderlig omsorg (I.2.16-18).¹⁴⁴

Alle disse parallellene mellom Athene og Filosofia fremtrer som spesielt interessante i vår sammenheng, siden Athene har en vesentlig funksjon hos Proklos, som ledergud; han

¹⁴¹ De to bokstavene er sannsynligvis initialer for ”praktisk” og ”teoretisk” filosofi, og stigen kan tenkes å symbolisere den erkjennelsesmessige oppstigning fra det det praktiske til det teoretiske (Chadwick, *Boethius*: 226) – og kanskje hjemreisen til Gud som Filosofia lover å assistere Boethius på.

¹⁴² Denne generelle fremstillingen av Athene bygger i hovedsak på Burkert, *Greek Religion*: 139-143..Athene spilte en viktig rolle i gresk polyteisme fra Homers tid (600-/700-tallet f.Kr.) og inn i senantikken; forestillingene om og avbildningene av Athene, som de øvrige gudene og gudinnene, var i betydelig grad modellert etter Homers gudeskildringer i *Iliaden* og *Odysseen*. I begge disse episke diktene inntar Athene en sentral plass, spesielt i *Odysseen* hvor hun hjelper Odyssevs på hans strabasiøse sjøreise slik at han omsider kan vende hjem til Ithaka, sitt etterlengtede fedreland.

¹⁴³ Det var kanskje hennes jomfruelige fremtoning som gjorde at hun fikk sitt faste tilnavn *Pallas*.

¹⁴⁴ Homer skildrer Athenes spesielle forhold til Odyssevs som hun kaller sin ”sønn”, og hun tørker tårene til Akkels i *Iliaden*; Filosofia viser selv god kjennskap til Homer, og hun beskrives flere ganger på samme måte som Athene (jfr. diskusjonen, som også påviser paralleller til nyplatonske Homer-tolkninger, i Lamberton, *Homer*: 275-279).

hevder at han selv tilhører hennes ”serie”.¹⁴⁵ Hun opererer som henade på flere værensnivåer, både som ”livsskapende” og ”beskyttende”. Proklos ber om at hun skal føre ham frem til den demiurgiske havn, til Zevs på Olympen. Det er derfor grunn til å stille spørsmålet: Kan Proklos’ Athen-skikkelse, som i vesentlig grad bygger på homerisk tradisjon, ha inspirert Boethius i hans fremstilling av Filosofia? Kan Filosofia tenkes å være, eller i det minste ha sterke trekk av, en nyplatonsk ”ledergud”, nedsteget fra himmelfaderen for å veilede Boethius livsmessig og føre ham tilbake til den ”faderlige havn” hos Gud?¹⁴⁶ Er Filosofia en manifestasjon av Guds visdom som muliggjør forbindelsen mellom menneske og Gud, slik at mennesket kan guddommeliggjøres?

Jeg har nå identifisert flere fellestrekk ved Proklos’ Athene og Boethius’ Filosofia. Det er ikke mulig å fastslå om det virkelig foreligger noen reell forbindelse mellom disse to skikkelsene. Hvis vi imidlertid antar at hypotesen jeg fremkaster, er riktig, vil det bety at Boethius har vært lagt mer påvirket av Proklos’ religiøse tenkning enn de fleste forskere har antatt. Shanzers påstand om at Filosofia ikke kan være guddommelig, siden hun beskrives som ontologisk underlegen Gud, er ikke vanskelig å tilbakevise innen nyplatonske rammer: Til tross for at henadene befinner seg på ulike værensnivåer, og selv ledergudene står under Det Éne, er de likefullt *guddommelige*.¹⁴⁷

Hva er alternativene til Athene-hypotesen? Slik jeg ser det, er det flere. Filosofia kan være en ren personifisering av et abstrakt begrep, som visdom eller fornuft. Hun kan tenkes å personifisere Plotins *eros* og dermed symbolisere menneskets egen kontemplative kraft til å vende tilbake til guddommen. Det er også mulig at Filosofia-skikkelsen er uttrykk for aspekter ved Kristus, en kvinnelig personifikasjon av den høyeste visdom, selv om hun ontologisk ikke er likeverdig Guds sønn, i hvert fall ikke slik en trinitariker som Augustin fremstiller ham.¹⁴⁸ Hun kan også være en kristen gudsengel, av typen Augustin beskriver (*Civ.* 3.11.9), altså et vesen skapt med del i Guds visdom og lys.¹⁴⁹ Ingen av disse mulighetene kan utelukkes. For egen del heller jeg mot synet på Filosofia som en skikkelse

¹⁴⁵ Proklos, ”Hymne til Athene”: 424; Proklos hevder at det var Athene som kallet ham til filosofien (van den Berg, *Proclus’ Hymns*: 307).

¹⁴⁶ Interessant fremkaster Relihan tanken om Filosofia som en Athene-aktig visdomsskikkelse som kommer for å lede Boethius’ sjel på en frelsesmessig ”odysse” (Relihan, *Prisoner’s Philosophy*: 76); jeg mener at odysse-perspektivet har mye for seg, men kan ikke akseptere Relihans øvrige syn på Filosofia som den ”filosofien” som til slutt må gi tapt for kristen ydmykhet og bønn – Filosofias endelige bevegelse fra et ”menneskelig” (rasjonelt) til et ”guddommelig” (intuitivt) perspektiv er helt naturlig i den nyplatonske tradisjon.

¹⁴⁷ Shanzer oppfatter riktignok Filosofias status som overmenneskelig, men ikke guddommelig. Hun åpner for at det dreier seg om en fornuftspersonifikasjon (”Interpreting”: 231). I likhet med Marenbon understreker Shanzer hennes manglende overnaturlige evner, og påpeker at hun utelukkende opererer på samme (logiske og poetiske) nivå som sin menneskelige samtalepartner (Marenbon, *Boethius*: 153; Shanzer, ”Interpreting”: 232). Problemet med denne innvendingen mot Filosofias guddommelige status er at heller ikke Athene, eller andre guder eller gudinner hos Homer, nødvendigvis handler på overnaturlig vis, men ofte intervensjonerer kun i psykologisk forstand, ved eksempelvis å inngi sin utvalgte nytt mot (jfr. Burkert, *Greek Religion*: 122). Heller ikke henvisningen til Filosofias bønner til Gud svekker min Athene-hypotese: Enhver entitet i Proklos’ system lavere enn Det Éne ber til hypostasen over seg (Wallis, *Neoplatonism*: 155).

¹⁴⁸ Det var slik hun ble tolket av augustinsk orienterte middelalderkristne (Marenbon, *Boethius*: 174).

¹⁴⁹ Forslaget om at Filosofia kan være en ”Herrens engel” slik man finner i såkalt hermetiske, det vil si en type gnostiske, åpenbaringsskrifter som fremkastes av Egil Kraggerud, som har oversatt *Filosofiens trøst*, er ikke urimelig (jfr. Kraggerud, ”Innledning”. I: Boethius, *Filosofiens trøst*, Oslo: Aschehoug 1981: 26); jeg har dessverre ikke anledning til å forfølge denne hypotesen her.

med tydelige Proklos-inspirerte trekk, selv om hun kanskje ikke bør betraktes som en ren nyplatonisk gudinne – en grundigere analyse vil nok vise at også skildringen av Filosofia bærer preg av Boethius' eklektiske orientering.

Uavhengig av hvordan man vil plassere Filosofia-skikkelsen idéhistorisk, mener jeg at hun representerer et viktig aspekt ved Gud. Hun utgjør en nødvendig forbindelse mellom det ufullkomne mennesket, eller Boethius, og den fullkomne Gud, en form for ontologisk bro mellom himmel og jord som muliggjør sjelens oppstigning til sitt guddommelige hjemland. Hun gjenoppvekker Boethius' mentale evner og gir ham styrke til å foreta sin indre hjemreise. Det er nettopp den guddommelige visdom som til slutt, ved å fremkalle den nødvendige ydmykhet overfor den transcendent Gud, som synes å bringe Boethius den etterlengtede trøst i form av en kontemplativ ro, ved at han mentalt forenes med tilværelsens tidløse sentrum.

Den soteriologiske orientering

Filosofias funksjon kan betraktes som soteriologisk. Som allerede antydnet, er både nyplatonikerne og Augustin sterkt soteriologisk orientert: Sjelens frigjøring fra denne verdens ufullkommenhet og forløsning gjennom tilbakevendingen til sitt guddommelige opphav utgjør et hovedsiktemål med deres tenkning. Alle tre forestiller seg forløsningen som en form for guddommeliggjøring av mennesket hvor dets opprinnelige natur gjenopprettes. Her kommer det til syne både en viktig likhet og forskjell mellom disse tenkerne og Boethius. La oss begynne med forskjellen.

Hos Boethius spiller egentlig ikke tradisjonell soteriologi noen viktig rolle, noe som sannsynligvis kan forklares, i hvert fall et stykke på vei, genremessig. I motsetning til de andres verker har *Filosofiens trøst* en utpreget situasjonsbestemt karakter. I sitt siste verk er Boethius primært opptatt av å søke svar på sentrale livsrelaterte spørsmål, som skjebnens makt over menneskelivet, frihet og moralsk ansvar, og hvor den sanne lykke kan finnes. Slike spørsmål gjelder det dennesidige snarere enn det hinsidige, menneskets situasjon i dette liv snarere enn etter døden. Forfatterens utpreget dennesidige siktemål er nok grunnen til at enkelte forskere har tolket verket som uttrykk for en sekulær livsfilosofi av stoisk type, rettet mot erhvervelsen av sinnsro i møte med skjebnens voldsomme slag. Jeg mener at dette livsfilosofiske aspektet er viktig, men ikke bør overskygge verkets ikke-stoiske grunntone. I realiteten er *Filosofiens trøst* en klassisk nyplatonisk tekst i den forstand at Boethius finner sin etterlengtede sinnsro i noe rent immaterielt: Det er gjennom forbindelsen til Gud som et transcendent punkt hinsides det dennesidige at forfatteren finner den trøst som tittelen sikter

til. Verket kulminerer med den nyvunne innsikt i Guds tidløse natur som ligger til grunn for alt som inntreffer i tiden. Gudsbildet kan følgelig sies å være forklaringsnøkkelen her.

Hva er likheten mellom Boethius og de andre tenkerne i soteriologisk forstand? Alle fire mener at mennesket som har maktet å vende sitt mentale blikk mot tilværelsens grunnprinsipp, noe som muliggjør sjelens oppstigning til Gud. Hos alle fire dreier det seg om en guddommeliggjøring av mennesket, en form for forening mellom menneskets og Guds natur. Boethius går til det skritt å hevde at mennesket som finner den sanne lykke ved å vende sitt mentale blikk mot Gud, blir til en ”gud”. Mens de to nyplatonikerne deler en slik oppfatning av ontologisk forvandling, vil Augustin ha visse problemer med en ontologisk så ”radikal” forståelse av guddommeliggjøring. I motsetning til den nyplatoniske *Timaios*-tradisjonen postulerer Genesis-tradisjonen som Augustin bygger på, at sjelen er en skapning liksom den øvrige verden. Videre hevder Augustin at sjelens status som skapning ikke opphører selv etter at guddommeliggjøringen finner sted grunnet Kristi rettferdiggjøring. For nyplatonikerne finnes ikke denne ontologiske kløften mellom sjelen og guddommen, noe som gjør det uproblematisk å forestille seg sjelen som ”gud”. Boethius synes å legge seg nærmere nyplatonikernes *theosis* som innebærer sjelens fulle deltagelse i guddommens natur, enn Augustins *deificatio*; denne påstandens plausibilitet styrkes av at den augustinske doktrinen er basert på gammeltestamentlige og paulinske forestillinger som ikke kan gjenfinnes hos Boethius.

Naturalisme og teisme

Kombinasjonen av stoisk livsorientering og nyplatonisk gudstro frembringer gudsbildets karakteristiske spenning mellom det naturalistiske og det teistiske, betoningen av guddommen som henholdsvis et immanent og et transcendent grunnprinsipp. I motsetningen til stoikernes verdensfornuft tillegges Gud såvel personlige som upersonlige attributter, noe som får ham til å fremstå dels som en naturkraft og dels et antropomorft vesen som mennesket kan tre i kontakt med. På den ene side fremstår han som den materielle verdens skaper og opprettholder, en ubevegelig beveger som sikrer verdens uforanderlige orden og harmoni. På den annen side skildres han som en personlig Gud, en omsorgsfull allfader som inngir mennesket kjærlighetslengsel etter sitt opphav og dermed kraft til å vende tilbake til det. Gud virker dermed som en både horisontal og vertikal kjærlighetskraft. Horisontalt virker hans *amor* kosmisk sammenbindende, som det bånd som forener verdens ulike elementer og gjør at de holder innbyrdes fred. Vertikalt virker Guds *amor* som en nedadstigende kraft som inngir menneskets hjerte kraft til å stige, av egen gudskjærlighet, opp til sin ”far”. Mens den

sammenbindende *amor* fremstår som en immanent kraft, er den ned- og oppadstigende *amor* uttrykk for den guddommelige transcendens som frigjør mennesket fra materiens grep.

I likhet med nyplatonikerne og Augustin beskriver Boethius en høyeste guddom, et enhetlig og uforanderlig grunnprinsipp som er immaterielt og evig eksisterende. Mens nyplatonikerne understreker på apofatisk vis Det Énes radikale transcendens og dermed uutsigelighet, gjør også Augustin det klart at Gud dypest sett er ubeskrivelig. Likevel tillegger både Plotin og Augustin det uutsigelige grunnprinsipp flere typer attributter; Proklos beskriver i liten grad Det Éne, men gir derimot utførlige skildringer av guddommens lavere nivåer, de mange gudene og gudinnene han som den eneste av de fire opererer med. Boethius gir også uttrykk for at Guds vesen og virkemåte - ikke minst hans tidløse forsyn – ikke lar seg begripe av menneskets fornuft, men den apofatiske tilnærmingen gjør seg ellers ikke spesielt gjeldende hos ham.

En mer iøynefallende parallell mellom ham og de tre andre er hans anvendelse av en rekke gudskaraktistikker av både personlig og upersonlig type. Når det gjelder de upersonlige, er disse av plotinsk type. Foruten egenskaper som enhet, uforanderlighet og ulegemlighet, som alt nevnt, forbindes Boethius' Gud med selvtilstrekkelighet, allmakt og lys – alle begreper som også forekommer hos Proklos og Augustin. Videre assosierer Boethius Gud med flere personlige egenskaper, også disse av plotinsk merke: Allvitenhet, rettferdighet og godhet. Med sitt universelle forsyn skuer Gud alt i fortid, nåtid og fremtid og dømmer menneskene gjennom å tildele dem belønninger eller straffer på rettferdig vis; i utøvelse av sistnevnte funksjon skildres Gud antropomorft som både dommer og lege, den som moralsk helbreder menneskene.

Når det gjelder Guds godhet, utgjør innsikten i denne et vendepunkt i *Filosofiens trøst*. Selv om Boethius ikke har vært i tvil om at Gud er verdens skaper og opprettholder (skjønt uvitende om hvordan verden styres), er det først når han erindrer at Gud representerer det høyeste gode som allting streber mot, at han får innsikt i verden som en velordnet helhet. Han forstår at den såvel moralske som fysiske verden egentlig er uttrykk for den samme guddommelige plan: Guds urokkelige forsyn gjenspeiles i både naturens faste vekslinger og menneskelivets skjebnemessige omskiftelser. Erkjennelsen av Gud som final årsak, selve kjærlighetslengselens mål, sies å spille en helt sentral rolle for Boethius.

Guds godhet og rettferdighet som verdens skaper og opprettholder illustreres spesielt klart av én antropomorf term, nemlig konge. Gud er himmelkongen som fra sin høye trone styrer verdens tøyler, som ubevegelig vognfører, og slik sikrer verdens lovmessige innretning og harmoniske skjønnhet. I denne forstand kan gudsbildet kalles naturalistisk: Gud regulerer

verden gjennom evige naturlover, uttrykk for hans urokkelige visdom. Hans kosmisk regulerende virksomhet skjer gjennom kjærlighetenes kraft som sammenbinder verdens forskjellige elementer. Denne horisontale, ordnende funksjonen utgjør imidlertid kun det ene aspektet ved kjærligheten. Det andre aspektet består i dens vertikale virksomhet i form av en nedadstigende kraft som inngir menneskets sjel den opphavslengsel som muliggjør oppstigningen til Gud. Kjærlighetens ned- og oppadstigende bevegelse er uttrykk for Guds egen kjærlighet til det han har skapt.

Som kjærlighetslengselens objekt – det høyeste gode, den sanne lykke, sjelens fedreland – skildres han også med en annen antropomorf betegnelse, ”far”. Dette epitetet er svært viktig, siden det uttrykker både hans status som alltings opphav – ”allfader” – og som myndig veileder og omsorgsfull forløser. Den sterke betoningen av Gud som far viser verkets teistiske tendens, fremstillingen av ham som en ikke bare transcendent, men også personlig eller antropomorf Gud som mennesket kan komme i kontakt med. Dermed reises spørsmålet: Tilsvarende Boethius’ himmelfader Faderen hos Augustin, Plotin (det personifiserte Éne) eller Proklos (demiurgen)? Jeg vil hevde at det dreier seg om en helt spesiell kombinasjon av disse forskjellige guddommelige farsskikkelsene.

I den forskningshistoriske delen åpnet jeg for at Shanzers såkalte synkretismetese var spesielt fruktbar i studiet av Boethius’ gudsbilde. Jeg antydte at de to mest radikale tolkningene, Momiglianos og Relihans ”apostasiteter”, kunne kombineres ved hjelp av synkretismetesen. Gudsbildet i *Filosofiens trøst* er i henhold til Momiglianos tese rent hedensk, det er de greske filosofenes Gud Boethius skildrer, mens Relihans tese innebærer at Boethius’ Gud er av utpreget kristen karakter. Momiglianos perspektiv tilsier idéhistorisk at det er spesielt nyplatonikernes Gud Boethius skildrer, mens Relihan knytter gudsbildet til den augustinske tradisjon. Shanzer hevder på sin side at verket er uttrykk for en spesiell, ikke-nytestamentlig kristendom. Jeg mener at alle disse forskerne tar feil på et vesentlig punkt. Boethius’ gudsbilde bør ikke dypest sett betraktes som utelukkende hedensk eller kristent. På grunnlag av sammenligningene med Plotin, Proklos og Augustin vil jeg hevde at viktige trekk ved disse tres religiøse tenkning kan gjenfinnes i gudsbildet hos Boethius. Jeg tolker dette gudsbildet som synkretistisk i den forstand at det kombinerer elementer fra både hedensk og kristen teologi.

Tesen om at Boethius’ gudsbilde er synkretistisk, styrkes av to forhold jeg tidligere har nevnt, nemlig Boethius’ øvrige forfatterskap og den utpreget eklektiske orientering har der gir uttrykk for. Han hadde viet krefter til studiet av både gresk filosofi, ikke minst i form av nyplatonisme, og kristen teologi. Hans store prosjekt om å oversette alt av både Platon og

Aristoteles, for å syntetisere deres tenkning, er typisk nyplatonsk. Kombinert med den systematiske anvendelse av aristotelisk logikk på kristne dogmer vitner dette om en forkjærlighet hos Boethius for klassisk, hedensk kultur rent generelt – og, ikke minst, for logikk, rasjonelle prinsipper som uttrykker virkelighetens lovmessige struktur.¹⁵⁰ Hans teologiske traktater peker imidlertid i retning av en kristen grunnholdning hos forfatteren, preget av ydmykhet og bønn, noe som spesielt kommer til syne i det augustinske bekjennelsesskriftet *Den katolske tro*.

På denne bakgrunn av hans øvrige forfatterskap virker det høyst rimelig å spørre: Er det ikke sannsynlig at både hans tidligere hedensk-filosofiske og kristent-teologiske preferanser farger det siste verket han skriver, og det gudsbildet som der uttrykkes? Enkelte forskere har argumentert for at kun én av de nevnte preferansene gjør seg gjeldende i *Filosofiens trøst*. Min analyse peker i motsatt retning. Jeg mener at man kan finne både hedenske og kristne elementer fra Boethius' øvrige forfatterskap i hans siste verk, både forestillinger av augustinsk og nyplatonsk karakter.

En hedensk eller kristen Gud?

Hvor bør gudsbildet i *Filosofiens trøst* plasseres i senantikkens religiøse landskap, kjennetegnet av brytningen mellom augustinsk kristendom og en fortsatt livskraftig nyplatonisme? Gir Boethius i dette verket uttrykk for en kristen overbevisning, slik han syntes å gjøre i sine tidligere teologiske traktater? Eller demonstrerer han i realiteten en hedensk gudstro? På bakgrunn av mine sammenligninger med Plotin, Proklos og Augustin har jeg funnet elementer fra alle tre i det spesielle gudsbildet som gradvis tar form i løpet av *Filosofiens trøst*. Jeg har hos Boethius identifisert en rekke plotinske forestillinger og motiver som i mer eller mindre grad også gjør seg gjeldende hos de andre to tenkerne. I tillegg har jeg i Boethius' gudsbilde gjenfunnet visse tanker fra både Proklos og Augustin, i form av personlige attributter som skiller deres gudsforestillinger fra Plotins Det Éne. Disse trekkene er primært forbundet med kjærlighetstenkningen som spiller en helt sentral rolle hos både den kristne teologen og den polyteistiske nyplatonikeren. Både Augustins og Proklos' beskrivelser av en nedadstigende, frelsende gudskjærlighet kan tenkes å ha inspirert Boethius' forestilling om Guds utstrømmende *amor* som inspirerer sjelen til å vende tilbake til opphavet.

Det er imidlertid slående hvordan vesentlige elementer hos den kristne og hedenske tenkeren mangler hos Boethius. Viktige augustinsk-kristne forestillinger, som synd og

¹⁵⁰ Boethius viser i sine tidligere filosofiske arbeider en stor interesse for ren logikk; forøvrig skrev han verker om matematikk og, inspirert av blant annet *Timaos*, musikk med dens matematisk-harmoniske proporsjoner, (Marenbon, 19; 15).

rettferdiggjøring forekommer faktisk ikke hos Boethius. Kanskje mest oppsiktsvekkende i hans verk er fraværet av treenigheten og Kristus - den inkarnerte, døende og gjenoppstående Gud, elementer av avgjørende betydning for Augustins gudsforståelse. I forbindelse med Proklos bør det bemerkes at Boethius ikke beskriver noe polyteistisk hierarki av guder og gudinner som opererer på ulike nivåer av virkeligheten; Filosofia som en henadisk Athene er det eneste mulige element av Proklos' polyteisme som kan spores hos Boethius.

Alt i alt virker det som om sistnevnte - mer eller mindre ubevisst - har selektert bestemte aspekter ved Augustins treenighet og Proklos' religiøse system. Faderen hos Boethius har nemlig viktige likhetstrekk med både den første person i den augustinske treenighet og demiurgen hos Proklos. I likhet med de andre to tenkerne skildrer Boethius den guddommelige "far" som en god og rettferdig skaper av verden som han opprettholder ved sitt tidløse forsyn. Faderen utgjør såvel menneskets mål som opphav, helt i tråd med Plotins grunnleggende sirkulære ontologiske modell som de øvrige tenkerne overtar og modifiserer på hver sin måte. Det kanskje tydeligste tegn på Plotins innflytelse på Boethius' gudsbilde består i sistnevntes sterke betoning av begrepet *lex*, verdens lovmessige struktur som den fullkomne og allmektige guddom konstant holder ved like.

Det imidlertid mest iøynefallende som peker i ikke-plotinsk retning hos Boethius, er hans forestilling om Guds nedadstigende kjærlighet som sørger for sjelens tilbakevending. Denne slående antropomorfe gudsegenskapen gjør seg gjeldende hos både Proklos og Augustin hvor den forenes med oppfatningen av frelsen som guddommelig mediert. Hvordan bør Boethius' guddommelige *amor* vurderes i forhold til Augustins nåde og Proklos' forsynskjærlighet? Begge disse kan, som sagt, ha påvirket Boethius; forekomsten av enkelte tilsynelatende augustinske termer kan bety en videreføring av Boethius' tidligere teologi. Likevel vil jeg hevde at hans forestilling om Guds kjærlighet som en type "lov" snarere peker i retning av Proklos enn Augustin: Mens sistnevnte tenderer mot en voluntaristisk betoning av Guds ubegrensede vilje, av det lovoverskridende ved hans nåde og kjærlighet, fremhever Proklos den demiurgiske kjærlighetsaktens lovmessige natur, som en integrert del av den kosmiske harmoni. Med sin oppfatning av den antropomorfe Gud som det høyeste prinsipp, identisk med sann væren, kombinerer imidlertid Boethius aspekter ved Det Énes og demiurgens nivåer, og synes her å preferere den ontologisk "enkle" augustinske monoteismen.¹⁵¹ Han kan sies å være horisontalt selekterende, ved å velge ut sentrale trekk

¹⁵¹ Kan det være at Boethius, liksom den kristne nyplatoniker Victorinus, har foretatt "an anti-Plotinian 'telescoping' of the first two Neoplatonic hypostases" (Rist, "Plotinus": 402), av kristent-teologiske grunner? Jeg kan ikke si noe sikkert, men jeg tror vi i Boethius' tilfelle har å gjøre med et høyst individspesifikt fenomen.

ved kun én av den augustinske treenighets personer, mens han kan kalles vertikalt syntetiserende, idet han forener aspekter ved ulike nivåer av Proklos' guddom.

I et overordnet perspektiv gir Boethius uttrykk for et gudsbilde preget av viktige elementer fra alle de tre tenkerne, en gudsforståelse som overskrider den tradisjonelle diktomien mellom "hedendom" og "kristendom". Jeg mener følgelig at både Momiglianos radikalt "hellenistiske" og Relihans "kristianistiske" tolkning av verkets gudsbilde svikter. Shanzers påvisning av tekstens religiøse "synkretisme" er viktig, selv om hennes syn på verket som uttrykk for en spesiell type kristendom ikke virker overbevisende. Min konklusjon er at Boethius' gudsbilde, med sin forening av augustinisme og nyplatonisme, vanskelig lar seg klassifisere som enten gjennomført kristent eller hedensk. Fra Boethius' side synes det faktisk å dreie seg om en helt personlig syntese av forskjellige troselementer.

Bibliografi

Primærlitteratur

Askeland, Ingemund T. (red.), *Nyplatonismen. Det guddomlege arbeid*, Bokklubben 2010

Augustin, *Bekjennelser*, Oslo: Aschehoug 1992

Augustin, *Confessiones*, Oslo: Det norske samlaget 2009

Augustin, *De civitate Dei – Gudsstaten eller Guds by*, Oslo: Pax 2002

Bibelen (Det gamle og det nye testamente), Det Norske Bibelselskap 1978

Boethius, *Filosofiens trøst*, Oslo: Aschehoug 1981

Boethius, *The Theological Tractates/The Consolation of Philosophy*, Cambridge, Mass.:
Harvard University Press 1973

Emilsson, Eyjólfur Kjalar (red.), *Plotin. Et utvalg av Enneadene*, Bokklubben 2007

Plotin, *The Enneads*, New York: Larson Publications 1992

Plotin, "Om det Gode eller det Ene". I: Emilsson, *Plotin*, s. 205-229

Proklos, *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon Press 1963

Proklos, "Hymne til Afrodite". I: Askeland, *Nyplatonismen*, s. 417-418

Proklos, "Hymne til Athene". I: Askeland, *Nyplatonismen*, s. 422-425

Proklos, "Om bøn (frå Proklos sin kommentar til Timaios av Platon)". I: Askeland,
Nyplatonismen, s. 385-393

Proklos, "Om den kaldeiske filosofien (fragment ifrå *Proklos sin kommentar til Dei Kaldeiske Orakla*". I: Askeland, *Nyplatonismen*, s. 289-298

Sekundærlitteratur

Ayers, Lewis & Michael R. Barnes, "God". I: Fitzgerald, *Augustine*, s.

Berg, R. M. van den, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden: Brill 2001

Berg, R. M. van den, "'Becoming like God' according to Proclus' Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldean Oracles*". I: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 46, iss. S78, jan. 2003, s. 189-202

Bonner, Campbell, "Desired Haven". I: *The Harvard Theological Review*, vol. 34, no. 1, jan. 1941, s. 49-67

Bonner, Gerald, "Augustine's Conception of Deification ". I: *Journal of Theological Studies*, NS, vol. 37, pt. 2, okt. 1986, s. 369-386

Burkert, Walter, *Greek Religion*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985 [1977]

Chadwick, Henry, *Boethius: The Consolations of Music, Theology, Logic, and Philosophy*, Oxford: Clarendon 1981

Courcelle, Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, Paris: Études Augustiniennes 1967

Crabbe, Anne, "Literary Design in the *Consolation*". I: Margaret Gibson (red.); *Boethius: His Life, Thought and Influence*, Oxford: Blackwell 1981, s. 237-278

- de Vogel, Cornelia R., “Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel”. I: *Vigiliae Christianae*, vol. 35, no. 1 1981, s. 57-81
- Duclow, Donald F., “Perspective and Therapy in Boethius’s *Consolation of Philosophy*”. I: *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4, no. 3, 1979, s. 334-343
- Fitzgerald, Allan D. (red.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans 1999
- Gerson, Lloyd P. (red.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 2001
- Hadot, Pierre, *What Is Ancient Philosophy?*, Cambridge, Mass.: Belknap 2002 [1995]
- Klingner, Friedrich, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Zürich/Dublin: Weidmann 1966 [1921]
- Kraggerud, Egil, “Innledning”. I: Boethius, *Filosofiens trøst*, Oslo: Aschehoug 1981, s. 11-28
- Lamberton, Robert, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley: University of California Press 1986
- Marenbon, John, *Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press 2001
- Marenbon, John (red.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge: Cambridge University Press 2009
- Marenbon, John, “Introduction: reading Boethius whole”. I: Marenbon, *Cambridge Companion*, s. 1-10
- Momigliano, Arnaldo, “Cassiodorus and the Italian Renaissance”. I: Momigliano, *Studies in Historiography*, London: Weidenfeld & Nicolson 1966 [1955], s. 181-211

O'Daly, Gerard, *The Poetry of Boethius*, London: Duckworth 1991

Olmsted, Wendy Raudenbush, "Philosophical Discourse and Religious Transformation in Boethius' 'The Consolation of Philosophy' and Augustine's 'Confessions'". I: *The Journal of Religion*, vol. 69, no. 1, jan. 1989, s. 14-35

Patch, H. R., "Fate in Boethius and the Neoplatonists". I: *Speculum* 4, 1929, s. 62-72

Remes, Pauliina, *Neoplatonism*, Berkeley: University of California Press 2008

Relihan, Joel C., *The Prisoner's Philosophy: Life and Death in the Boethius's "Consolation"*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006

Rist, John, "Plotinus and Christian Philosophy". I: Gerson, *Cambridge Companion*, s. 386-409

Shanzer, Danuta, "Interpreting the *Consolation*". I: Marenbon, *Cambridge Companion*, s. 228-255

Silk, Edmund T., "Boethius's *Consolatio Philosophiae* as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia ". I: *The Harvard Theological Review*, vol. 132, nr. 11939, s. 19-39

Siorvanes, Lucas, *Proclus: Neo-Platonist Philosophy and Science*, New Haven: Yale University Press 1996

Studer, Basil, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism*, Michael Glazier Books 1997

Tripolitis, Antonía, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Michigan: Eerdmans 2002

Wallis, R. T., *Neoplatonism*, London: Duckworth 1995

